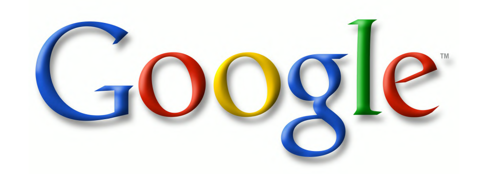








Literarische Gesellschaft
in Wien
I., Eschenbachgasse 9.

Stifter der Literarischen Gesellschaft.

K. Ad. Bachofen v. Echt,
Nicolaus Dumba,
Carl Figdor,
Max Ritter v. Gutmann,
Moritz Ritter v. Gutmann,
Wilhelm Ritter v. Gutmann,
Friedrich Bar. v. Leitenberger,
Alexander Freih. v. Popper,
Sigmund Reitzes,
Albert Freih. v. Rothschild,
Nathaniel Freih. v Rothschild,
Josephine Schiff,
Marie Gräfin Sizzo-Noris,
Gustav Bar. v. Springer,
Wilhelm Zierer.

Gesammtvorstand.
Directorium.

Präsident: **Karl v. Lützow,** Phil. Dr. und o. ö. Professor an der k. k. Technischen Hochschule in Wien; I. Vice-Präsident: **Hans Grasberger,** Schriftsteller; II. Vice-Präsident: **Rudolf Munk,** Industrieller; Generalsecretär: **Fritz Lemmermayer,** Schriftsteller; Schriftführer: **Ludwig Singer,** Phil. Dr., k. k. Realschullehrer; Geschäftsleiter: **Max Breitenstein,** Jur. Dr., Herausgeber der Allg. Jur.-Ztg. und Verlagsbuchhändler; Cassier: **Moritz Ritter v. Gutmann,** Schriftsteller.

Vorstandsmitglieder.

Alfred Freih. v. Berger, Phil. Dr. und a. o. Professor an der k. k. Universität in Wien; **Ludwig v. Doczi,** Hof- und Min.-Rath im k. u. k. Min. des Aeußern; **Anton Einsle,** Redacteur der Oesterr. Buchhändler-Correspondenz und Buchhändler; **Karl Glossy,** Jur. Dr., Director der Bibliothek und des Museums der Stadt Wien; **Max Kalbeck,** Schriftsteller; **Felix Karrer,** Secretär des Wissenschaftlichen Club; **Richard v. Kralik,** Schriftsteller; **Josef Lewinsky,** k. u. k. Hofschauspieler und Regisseur; **Rudolf Lothar,** Phil. Dr., Schriftsteller; **Gustav Morgenstern,** Jur. Dr., Hof- und Gerichtsadvocat; **Jacob Schipper,** Phil. Dr. und o. ö. Professor an der k. k. Universität in Wien; **Ludwig Schrank,** kais. Rath; **Karl v. Thaler,** Schriftsteller; **Wilh. v. Wartenegg,** Custos der Gemäldegallerie des Allerh. Kaiserhauses.

Geschäftsleitung: **M. Breitenstein,** Wien und Leipzig.

Literarische Gesellschaft in Wien
I. Eschenbachgasse 9.

Im Verlage der Literarischen Gesellschaft sind früher erschienen:

Vor dem Gewitter.
Roman von **Bertha von Suttner.**

Der Roman spielt in der Gegenwart, in Wien; der im Titel ausgedrückte Grundgedanke ist folgender: Unsere Zeit ist schwül; ein Lechzen nach Befreiung, eine bange Angst vor kommendem Schrecken geht durch die Welt. Auf allen Gebieten ein Drängen nach Andersgestaltung. Aber neben diesem Zucken und Leuchten in den Wolken und dem dadurch bei Sehenden, Wissenden und Empfindenden erweckten Grauen eine genußgierige Sorglosigkeit oder gleichgiltige Erschlaffung bei den Andern. Diese fühlen nur, daß es ein blumenreicher und heißer Sommertag ist und schlürfen dessen Wonne mit Leidenschaft, oder sie sind von der Schwüle gedrückt und bleiben muth- und thatenlos liegen. Der Roman behandelt im Rahmen einer spannenden Geschichte aus dem Leben jene großen Fragen, welche derzeit die Welt bewegen, in der geistvollen und anziehenden Weise, welche von jeher die große Leserwelt für die Werke der Baronin Suttner gewonnen hat.

Urtheile der Presse:

In einer Besprechung des Romans, welche der „**Freidenker**“ (Milwaukee, 4. Januar d. J.) brachte, heißt es: „Der Roman enthält prächtige Schilderungen des Lebens und Treibens der österreichischen Aristokratie, der öden Soireemeierei, eines Wiener Blumencorso's, der Musik- und Theater-Ausstellung im Prater 1892 u. a. Packend und frappant ist das Bild, das von der Mädchenerziehung in den katholischen Klöstern entworfen wird. Die geistige Abhängigkeit, in der man die Frauenwelt in Mitteleuropa gern noch halten möchte, geißelt die Baronin mehrmals empfindlich. Diese läßt es auch nicht fehlen an schönen Zügen inniger Liebe zwischen Mann und Weib, zwischen Eltern und Geschwistern. — Das Buch gehört entschieden zu den allerbesten Werken der genialen Verfasserin.“

Im **Fremdenblatt** (Wien) schreibt Oskar Teuber: Baronin Bertha Suttner ist durch und durch modern; der arme alterthümliche Schriftsteller fühlt sich als wilder Barbar gegenüber der großen Prophetin der neuen Zeit; er bewundert ihr neues Werk „Vor dem Gewitter“, mit dem sie der Literarischen Gesellschaft eine unheimlich grollende und drohende Ouverture geschrieben.

Budapester Tagblatt: Wahrhaftig ein schöner, poetischer Abschluß eines Herzensromans, der hienieden keine befriedigende Lösung finden konnte, — Alles in Allem ein Buch, dessen Lecture wir unsern Lesern wärmstens empfehlen können.

Der **Berner Bund**: Und nun kommt zu dem allen die Hauptsache: die geistige Füllung des Buches mit großen, freien, humanen Ideen. Wenn sonst der Dichter einen „Ritt in's alte romantische Land" that, so geschieht ungefähr das Umgekehrte. Eine Gralsritterin — das ist die Friedensfürstin Bertha von Suttner — thut aus der Hochburg ihrer idealen Zukunftsträume heraus einen Ritt in das Land der modernen Gegenwart, um die schlummernden Gewissen derer aufzurütteln, die sich den großen Zeitfragen gegenüber indifferent verhalten. Wie viel Geist Frau v. Suttner in solche Gespräche gelegt hat, wie es da sprüht von blitzenden Schlagworten und ein guter Einfall den andern ablöst, das läßt sich nicht beschreiben, das muß man lesen.

Außerdem waren glänzende Besprechungen enthalten im Würzburger Journal, Königsberger Sonntags-Anzeiger, Hamburger Fremdenblatt, Czernowitzer Zeitung, **Extrablatt** (Wien), Triester Zeitung, Mainzer Tagblatt, Marburger Tagblatt, Laibacher Zeitung, Pester Lloyd, Rhein- und Ruhr-Zeitung in Duisburg, Bremer Morgenpost, Heidelberger Tagblatt, Illustrirte Welt, Bohemia (Prag), Rheinischer Courier (Wiesbaden), **Bosnische Post**, Prager Tagblatt, Halle'sche Zeitung, Badische Landeszeitung in Karlsruhe, Silesia (Teschen), Posener Tagblatt, Neue Würzburger Zeitung, Königsberger Hartung'sche Zeitung, Fränkischer Courier (Nürnberg), Hannover'scher Courier, Kieler Zeitung, Lübeck'sche Anzeigen 2c.



Literarische Gesellschaft in Wien
I. Eschenbachgasse 9.

Novellenbuch.

I.

Inhalt:

Das „**Novellenbuch**" der „Literarischen Gesellschaft" soll seinem Plane nach eine Auswahl der besten Werke unserer einheimischen Erzähler, älterer wie jüngerer, bekannter und bisher unbekannter Autoren, in bunter Folge umfassen. Selbstverständlich ist dieses Ziel nicht in einem einzigen, sondern erst in einer Reihe von Bänden vollkommen zu erreichen. Aber schon der vorliegende erste Band vereinigt in den Beiträgen seiner **acht** Autoren eine große Mannigfaltigkeit von Talenten und poetischen Motiven. Es wechseln ergreifende Stoffe aus dem Leben des Volkes, wie sie die prächtige Bauerngeschichte von **Franz Nissel** oder die kleine Dorfscene von **Waldemar Brugg** darbietet, mit breiten Schilderungen aus der modernen Gesellschaft und dem Geistesleben unserer Zeit ab, wie sie namentlich die reizvolle Novelle von **Karlweis** und die tief in's heutige Leben greifende Erzählung, „Der heilige Dräusus" von **E. Marriot** enthalten. In dem zweiten Novellenbuche wird namentlich das humoristische Genre durch eine große Erzählung von **J. V. Widmann** trefflich vertreten sein.



Urtheile der Presse.

Das **Novellenbuch** hat seitens der Kritik fast durchwegs eine glänzende Beurtheilung erfahren. So schreibt das **Grazer Tagblatt**: Alle Novellen dieses Bandes bilden eine wahre Bereicherung des deutschen Novellenschatzes. **Pester Lloyd**: Der vorliegende Band vereinigt eine große Mannigfaltigkeit von Talenten und poetischen Motiven. **Deutsche Zeitung** in Wien: Eine literarische Gabe von unbestreitbar hohem Werthe birgt sich unter dem bescheidenen Titel „Novellenbuch". **Hamburger Fremdenblatt**: Fahren die folgenden Bände fort wie der erste vorliegende Novellenband, so bildet sich ein Gesammtwerk von Elite-Arbeiten, deren einzelne Stücke sich dem Neuesten und Modernsten ebenbürtig an die Seite stellen. In ähnlichem höchst günstigen Sinne schreiben: Die „**Presse**" in Wien, der **Lübeck**'sche Anzeiger, **Laibacher** Zeitung, **Mühlheimer** Zeitung, **Bohemia** in Prag, **Lechners Mittheilungen** in Wien, **Frankfurter Journal**, **Deutsches Volksblatt** in Wien, **Ostrauer** Zeitung, **Bosnische** Post, **Zwickauer Tagblatt**, **Fränkischer Kurier**, **Königsberger Sonntags-Anzeiger**, **Rhein- u. Ruhr-Zeitung**. **Salzburger** Volksblatt, **Pfälzische Presse** in Kaiserslautern, **Silesia** in Teschen, **Morgenpost** in Brünn, **Rheinischer Courir** in Wiesbaden, **Triester** Zeitung, **Hamburger** Nachrichten, **Bielitz-Bialaer** Wochenblatt, **Czernowitzer** Zeitung u. a.

Literarische Gesellschaft in Wien
I. Eschenbachgasse 9.

Letzte
Wiener Spaziergänge
von Daniel Spitzer.
Mit einer Charakteristik seines Lebens und seiner Schriften
von Max Kalbeck.

(Dazu eine Heliogravüre: Spitzer's Porträt nach Leopold Müller, und ein Facsimile seiner Handschrift.)

Der hier vorliegende Band vereinigt die „Letzten Spaziergänge“ des berühmten Wiener Satirikers und führt dessen wohlgetroffenes Bildniß nach dem meisterhaften Oelgemälde Prof. Leopold Müller's in einer trefflichen Heliogravüre von J. Blechinger den Lesern vor. Aber nicht nur Daniel Spitzer's äußere Erscheinung schmückt den Band, sondern dieser enthält außerdem noch eine geistvolle Charakteristik seines Lebens und seiner Schriften aus der Feder Max Kalbeck's, welche allein schon im Stande ist, die Aufmerksamkeit der weitesten Leserkreise zu fesseln. Kalbeck wirft darin einen umfassenden Blick auf die Entwicklung der Satire in der Weltliteratur von den Tagen Juvenal's bis zur Gegenwart. Er weist dann dem Wiener Autor speciell innerhalb der Literatur Deutschlands den ihm gebührenden hohen Rang an und begründet dieses Urtheil durch feinsinnige Vergleiche mit anderen deutschen Satirikern, vornehmlich aber mit dem Verfasser der englischen „Juniusbriefe“. Spitzer hat die Satire von dem falschen Begriffe des alten Strafgedichtes erlöst und dieselbe in eine höhere reinere Sphäre hinaufgerückt, was ihm zum bleibenden Verdienst angerechnet werden muß. Spitzer beherrscht alle Ab- und Unterarten des Witzes. Keiner hat es wie Spitzer verstanden, seine Einfälle zur allgemeinen Geltung zu bringen; er sorgt nicht nur für den feinen Schliff seiner Edelsteine, sondern auch für deren geschmackvolle Fassung. Das Leben und die Entwickelung Spitzer's aus der Eigenthümlichkeit der Wiener Verhältnisse heraus werden von Kalbeck mit scharf eindringender Lebendigkeit geschildert und namentlich auch von der Persönlichkeit Spitzer's als Mensch wird ein ungemein anziehendes Bild entworfen. Wir lernen da den unermüdlichen Spötter als eine weiche, grundgute Natur kennen, als einen Mann, dessen tiefernste, ideale Gesinnung für Jeden, der ihm nahestand, über jeden Zweifel erhaben war. Die Schriftstellerkreise wird besonders der Abschnitt über Spitzer's Art zu schreiben und zu feilen interessiren, der durch ein Facsimile der Handschrift eines der „Spaziergänge“ in Zinkotypie illustrirt wird.

Urtheile der Presse:

„**Vom Fels zum Meer**" schreibt: Die großartige Begabung Spitzers hat es vermocht, diesen feuilletonistischen Plaudereien, in denen er über die Tagesereignisse in Politik und Kunst, sowie die verschiedensten Erscheinungen des socialen Lebens oft erbarmungslos die Geißel seines Witzes schwang, einen dauernden Werth zu verleihen, der sich auch bei wiederholter Lektüre nicht erschöpft und sie zu einer Quelle heiterster Unterhaltung und geistvollster Anregung macht.

Das „**Neue Wiener Tagblatt**" widmet dem Bande ein eigenes Feuilleton unter dem Titel: „Das herrliche Lachen", welches mit folgenden Worten beginnt: Karl Julius Weber, der lachende Philosoph, hat den Oesterreichern einen großen Humoristen verheißen, der bei etwas höherer Bildung und größerer Freiheit in der Kaiserstadt an der Donau der wahre geniale Satir für ganz Deutschland werden könnte; unser Freund und College Max Kalbeck erachtet diese Prophezeiung schon als erfüllt, indem er . . . dem Meister der Wiener Satire diesen Messiasrang zuerkannt . . . Wenn uns seine Schriften noch immer das nämliche herrliche Lachen entlockten, wie an dem Tage, da sie entstanden, so ist dies nur ein Zeugnis für die außergewöhnliche satirische Kraft ihres Autors, dessen Witz als der äußerliche Theil der von ihm hingestreckten Opfer der Vergänglichkeit spottet.

Das „**Fremdenblatt**" in **Wien** behandelt ebenfalls das Buch in einem längeren Aufsatze, in dem es u. A. heißt: Der Band enthält eine Auswahl aus den von 1886 bis 1892 entstandenen Spaziergängen, einen Nachlaß, der wahrlich nichts Posthumes an sich hat, als das Datum des Erscheinens. In voller Eigenwüchsigkeit und Schlagkraft ersteht uns noch einmal das Geistesbildnis dieses denkwürdigen Schriftstellers. Niemals war der heilige Ernst seines Scherzes imponirender, als in den letztwilligen Verfügungen seiner satirischen Muse. . . . . . Der Inhalt dieses Buches ist bunt, wie das Leben. Ein Kalender voll rother und schwarzer Tage, voll ernsthafter und sonderbarer Heiligen, voll Sonnenfinsternisse, Jahrmärkte, Losziehungen und sogar Wechselfkalen.

Für den II. Jahrgang

der **Literarischen Gesellschaft** sind folgende vier Bände in Vorbereitung: **Das Recht der Lebenden**, Roman von Anna **Vogel** vom Spielberg. — **Resurrexit**. Neue Geschichten und Skizzen aus der Kloster-Welt von Oscar **Teuber**. — **Wanderungen in Afrika**. Studien und Erlebnisse von Oscar **Lenz**. — **Goethe's Faust**. Für die Bühne in drei Abenden eingerichtet und mit Einleitung versehen von Adolf **Wilbrandt**.

Der grundlose Optimismus.

Ein Buch der Betrachtung.

Von

Hieronymus Lorm.



Der grundlose Optimismus.

Ein Buch der Betrachtung.

Von

Hieronymus Lorm



Wien.
Verlag der Literarischen Gesellschaft.
1894.

Druck von Raimann & Godina Wien, I., Fleischmarkt 12.
Papier von der Neusiedler-Actien-Gesellschaft für Papier-Fabrication

Inhalt:



Vorwort.

Lange hegte ich die Absicht, aus dem Gesichtspunkte der nachfolgenden Betrachtungen eine streng wissenschaftlich geformte Geschichte der deutschen Metaphysik im 19. Jahrhundert, sowie ihrer Schicksale bei Nation und Kritik zu schreiben. Die Arbeit wäre mir leichter geworden als was ich hier vorlege, weil sie mir eine den Fachmännern vertraute Terminologie gestattet hätte, welche Abkürzungen ermöglicht und Erklärungen erspart. Auch würde ich mich in diesem Falle auf zahlreiche, dem Verständniß des Laien unzugängliche Citate gestützt haben.

Allein je mehr ich meine Absicht erwog, umso deutlicher erkannte ich, daß gerade in einer Zeit, die sich von Philosophie fast feindselig abwendet, eine allgemein erkennbare Beleuchtung des Lebensproblems nöthig sei. Die Zeit ist schlecht berathen, die bei Lösung hrer Cultur-Aufgaben Philosophie entbehrlich glaubt, und in der That war kaum eine frühere Epoche so

reich an Unzufriedenen mit den öffentlichen Verhältnissen, an Unglücklichen und Trostlosen in den engeren Lebensbeziehungen. Zwar kann Philosophie unter keinen Umständen die letzten erlösenden Aufschlüsse ertheilen; allein indem sie die Sehnsucht nach solchen Offenbarungen erweckt, erhöht sie schon das Niveau des Lebens und die Erhöhung ist eine Erhebung über irdische Bedrängnisse.

Eine derartige Sehnsucht fehlt dem ausschließlichen Trachten nach Besitz und Gewinn. Darum läßt das rein utilitarische Streben in denjenigen, die das Ziel verfehlen, pure Verzweiflung, in denjenigen, die es erreichen, unsägliche Verödung des Gemüthes zurück. Beide Wirkungen spiegeln sich in der herrschenden Zeitrichtung oder „Strömung" mit ihrem nie früher vorgekommenen Herabdrücken der Kunst zur Niedrigkeit, mit der verblüffenden Sinn- und Geistlosigkeit der künstlich veranstalteten Volksbewegungen.

Strömungen werden aber nur dadurch allgemein, daß ihnen, um in Fluß zu bleiben, Blindgläubigkeit und Nachbeterei genügen. Deshalb darf Niemand hoffen, die Massen der Menschen oder auch nur weite Kreise für einen Standpunkt zu gewinnen, der, um sich zu behaupten, individueller Selbstprüfung bedarf. Die nachfolgenden Betrachtungen sind daher nur Denjenigen gewidmet, welchen die herben Räthsel des Daseins im

Leid des eigenen Herzens fühlbar oder im Denken des eigenen Geistes gegenständlich geworden sind, ohne daß die gesuchte Zuflucht bei Glaubensartikeln oder philosophischen Systemen ausreichende Befriedigung gewährt hätte.

Eine leise Reminiscenz an eine meiner frühern Schriften will ich, so unbemerkbar sie sein dürfte, nicht unerklärt lassen. Vor 17 Jahren erschien in Berlin meine „Philosophie der Jahreszeiten" und konnte nach einem Absatz von viertausend Exemplaren, blos äußerer Verlagsverhältnisse wegen, nicht von neuem herausgegeben werden. Somit ist das Werk der Oeffentlichkeit in seiner Ganzheit entzogen. Ein Auszug daraus, den ich in zwei gesonderten Schriften („Naturgenuß" und „Natur und Geist") veröffentlichte, durfte wegen seiner besondern Bestimmung wesentliche Theile des ursprünglichen Werkes nicht mit einschließen. Erst in die vorliegenden Betrachtungen vermochte ich aus dem verloren gegangenen Theil meiner „Jahreszeiten" einige Stellen mit einzuflechten, freilich nur in so geringer Zahl, wie es die gänzliche Verschiedenheit des Gegenstandes und der Aufgabe gestatten wollte.

Trotz der Abneigung gegen Philosophie hat die moderne Gesellschaft zwei philosophische Schlagwörter in Umlauf gebracht: Optimismus und Pessimismus. Die Richtigstellung der falschen Begriffe, welche die Gesell-

schaft diesen Urtheilen über die Beschaffenheit des Daseins zu Grunde legt, hat mich zu einer neuen Consequenz geführt und diese erlaubt mir, wie F. v. Sallet, wenn auch aus ganz anderm Gesichtspunkte, hinsichtlich des unleugbar in den Vordergrund der Erscheinungen getretenen Pessimismus oder Lebensschmerzes dem Leser zu sagen:

> „Hast Du von seinem Wesen klare Kunde,
> Aus ihm taucht auch empor, was dir gebricht."

Brünn, 1894.

Der Verfasser.

Erste Abtheilung.

Entdeckung

des

wissenschaftlichen Pessimismus

durch

Kant.



Wissen und Meinen.

Wissenschaft schließt Gewißheit in sich. Von einem Gegenstande, ob wahrgenommen oder gedacht, Wissenschaft haben, heißt so viel als von seiner Existenz Gewißheit haben. So lange ein Gegenstand völlig verschiedene oder sogar entgegengesetzte Urtheile zuläßt, ist er noch nicht wissenschaftlich erkannt worden. In diesem Falle suchen Naturforschung und Geistesforschung, indem sie sich der ihnen bisher gewordenen Gewißheit als Schlüsse bedienen, die Wesenheit und die Eigenschaften eines Gegenstandes bis zur Gewißheit zu erschließen, so daß kein anderes Urtheil mehr darüber möglich ist als ein einmüthiges, ein feststehendes, ein Urtheil, welches mit Nothwendigkeit von jedem menschlichen Verstande eingesehen werden muß. Nur ein solches Urtheil ist ein wissenschaftliches, geht aus einer wissenschaftlichen Erkenntniß hervor und ist deshalb apodiktische Gewißheit.

Sind über einen Gegenstand solche Urtheile noch nicht gewonnen worden, so tritt an die Stelle des Wissens oder der Gewißheit die Meinung. Ihre Quelle kann die Einbildung, das Gefühl, das Temperament, die zufällige und persönliche Erfahrung sein. Eine Erfahrung mag eine vereinzelte sein und mag auch als

vorübergehende Erscheinung niemals mehr sich wiederholen; eine Erkenntniß ist ausnahmslos allgemein und, insofern man der Natur ein ewiges Bestehen zuschreiben darf, auch ausnahmslos ewig.

In unserer Zeit werden die geistigen Kämpfe und selbst die Lebensanschauungen der Geselligkeit auf Urtheile über die Beschaffenheit der Welt gestützt und der Gegensatz dieser Urtheile wird mit „Optimismus“ und „Pessimismus“ bezeichnet. Daß in diesem weitläufigen Sinne beide Urtheile keine wissenschaftliche Erkenntniß zu sein vermögen, ergibt sich zunächst schon daraus, daß sie beide neben einander bestehen. Eine Erkenntniß ist, wie gesagt, eine ewige Gewißheit und läßt keine widersprechenden Urtheile mehr zu, so daß eine Erkenntniß den Gegensatz längst hätte beseitigen müssen: der Optimismus wäre in Pessimismus oder dieser in jenem längst untergegangen, wenn es der Wissenschaft bis heute gelungen wäre, ihre Erkenntniß durchzusetzen. In Ermanglung einer solchen bleiben die erwähnten Urtheile eine Meinung in Gegensätzen, und Meinungen sind ein beständiger Kampf, ohne endlichen Sieg. Beide Urtheile sind, wie schon oben bemerkt, Ergebnisse von individuellen Gefühlen, von vereinzelten Dispositionen des Gemüthes, von zufälligen und persönlichen Erfahrungen. Um aber eine wissenschaftliche Entscheidung, eine Erkenntniß herbeizuführen, ist es unerläßlich, vorerst den ganzen Inhalt des unwissenschaftlichen Pessimismus und Optimismus kennen zu lernen.



Der Pessimismus als unwissenschaftliches Urtheil.

Der unwissenschaftliche Pessimus betrachtet sich als die Lehre vom Elend des Daseins. Er stellt somit die apodiktische Behauptung auf, daß Elend mit Dasein nothwendig und allgemein verbunden sei, daß sie eigentlich nur zwei verschiedene Bezeichnungen für eine und dieselbe Bedeutung seien.

Vielleicht würde die Wissenschaft zu einem verwandten Ergebniß gelangen, was die vorliegenden Betrachtungen erst an späterer Stelle zu untersuchen haben. Jedenfalls aber müßte die Wissenschaft von anderen Voraussetzungen ausgehen und aus anderen Quellen schöpfen als der unwissenschaftliche Pessimismus, der seine Behauptung aus den zufälligen und wechselnden Erfahrungen im Weltlauf ableitet. Da muß denn zuerst nach der Berechtigung gefragt werden, dem Elend des Daseins die allgemeine Giltigkeit zu verleihen. Die Erfahrung liefert Geschehnisse, aber kein Princip, und um die schlechte Beschaffenheit der Welt zu einem Wissen, zu einer Gewißheit, zu einer feststehenden und allgemeinen Erkenntniß zu bringen, müßte das reale Princip des Zusammenhanges aller Dinge gefunden werden.

Die Lehre vom „Elend des Daseins“ erscheint, wenn ihr eine wissenschaftliche Begründung fehlt, als ein complicirtes Gewebe von Irrthümern, Widersprüchen, logischen und anthropologischen Unmöglichkeiten. Bei mangelnder Begründung ergibt sich zunächst die Frage, was dazu berechtige, der ungeheuer weiten Sphäre des Daseins eine Eigenschaft, wie es das Elend ist, entnehmen zu wollen, die nicht darin enthalten ist. Dasein ist Dasein; weiter kann der Begriff nichts aussagen. Der Stein ist da, der Mensch ist da, weiter gibt es zwischen dem Dasein beider keine Verwandtschaft. Beide haben Dasein, eine andere Gemeinschaft ist zwischen ihnen nicht aufzufinden. Wie kommt das Elend als nothwendiger Bestandtheil zum Dasein hinzu? Der unwissenschaftliche Pessimismus vermag hierauf eine Antwort nicht zu ertheilen.

Nicht stichhaltiger erscheint die Behauptung vom Elend des Daseins, wenn man das Letztere nur als Menschendasein faßt. Es mag sich dabei immerhin die Erfahrung aufdrängen, daß Leiden und Uebel das Vorherrschende in der Mehrzahl der menschlichen Existenzen seien — die Masse, die Summe der Unglücksfälle, wie groß auch sich anhäufend, liefert noch immer nicht den logischen Nachweis, daß Elend und Dasein untrennbar, nothwendig und allgemein mit einander verbunden seien. Wenn mitten unter den Greueln des Krieges, unter den Schrecken verheerender Seuchen, unter der Vernichtung durch Feuersbrünste und Ueberschwemmungen, unter dem Zusammenbruch der festest scheinenden Besitzthümer durch Erdbeben, wenn mitten unter all diesen Jammerzuständen,

die sich in ziemlich regelmäßiger Reihenfolge auf Erden ablösen, ein einziger Mensch existirt, den sein Schicksal oder Temperament berechtigt, sich glücklich zu preisen, so hat schon der Satz vom Elend des Daseins überhaupt, insoferne seine Begründung aus der äußern und zufälligen Erfahrung geschöpft werden soll, so hat, mit anderen Worten, der unwissenschaftliche Pessimismus jede Grundlage der Wahrheit verloren. Denn es zeigt sich an diesem einzigen Glücklichen, daß das Elend nicht nothwendig und allgemein mit dem Dasein verknüpft sei.

Hier, wo die Lehre geradezu eine Ausnahmslosigkeit proclamirt, nämlich die untrennbare Verbindung von Dasein und Elend, kann die Ausnahme die Regel nicht bestätigen, sondern hebt sie auf.

Behaglich auf seinen Geldsäcken thronend, in den verschiedenen sinnlichen Genüssen schwelgend, die damit erkauft werden, oder auch nur durch die niedrige Empfindung des Habens beglückt, lacht der Eine der pessimistischen „Weltanschauung" aus angeblich allgemeiner Erfahrung ins Gesicht, während ein Anderer, selbst ohne Mittel zu reichlichem Lebensgenuß, in weiser oder cynischer Sorglosigkeit auch nicht begreifen kann, wie man im Dasein noch etwas Anderes suchen mag, als das Vergnügen, da zu sein. Ist somit der unwissenschaftliche Pessimismus nichts weniger als an die Gesetze der menschlichen Natur gebunden, so ist er auch geschichtlich keineswegs das Dauernde im Wechsel, obgleich jeder Schritt der Weltgeschichte durch Blut und Thränen watet. Die verschiedenen Schichten und Kreise der Gesellschaft und selbst die verschiedenen Völker haben

gute und schlimme Tage. Gegenwärtig scheint allerdings dem Erfahrungs-Pessimismus die allgemeine Weltlage in dem Punkte Recht zu geben, welcher seit der biblischen Genesis die Hauptaufgabe des Menschenthums war, in dem Gebote nämlich vom „Schweiße des Angesichtes", in der Arbeit.

Für die Massen, für Millionen und aber Millionen ist die Arbeit immerdar ein Fluch gewesen, als welcher sie schon im ersten Buch Mosis verkündet wurde. Wir wollen leben, wir müssen leben — und wir haben nicht, um zu leben. „Gib uns unser tägliches Brod", flehen wir im Vaterunser den Himmel an und wenn er uns nicht erhört, so verwandeln wir die Bitte an den Himmel in die Forderung an den Staat: „Gib uns unser tägliches Brod". Das ist der ganze Inhalt des Communismus, aber was der Himmel des Glaubens nicht vermag, das wird auch der reale Staat niemals zu Stande bringen. Er kann nicht wie der Minister seinem hilfsbedürftigen Kammerdiener, auf die Versicherung: „Il faut vivre" die philosophische Antwort geben: „Je n'en vois pas la nécessité". Man muß leben! Das Mittel dazu ist die Arbeit und arbeiten können die Massen, die zum Denken weder berufen noch befähigt sind, nur mit ihrer körperlichen Kraft. Hätte nun auch der Staat Macht genug, um in einem Maße, das zur Lebenserhaltung allgemein hinreicht, Arbeit zu geben — was ist sie selbst? Das Werk des Ackergauls, mit Menschenkraft vollzogen. Das Leben wird erhalten um den Preis, daß die Intelligenz getödtet werde. Vorerst also der Mangel an Arbeit und dann die Arbeit selbst bilden

den Gegenstand der Klage für den alle Uebel der Welt zusammenrechnenden Erfahrungs-Pessimismus.

Er dürfte sich in diesem Punkte sogar als das Dauernde im Wechsel betrachten. Denn die socialdemokratische Bewegung, die man speciell unsern Tagen zuschreibt, hat von den ältesten Zeiten an nicht aufgehört, unter verschiedenen Formen und Namen durch die Geschichte der Culturvölker zu schreiten. Die Demagogen Griechenlands und Roms, die Hörigen des Mittelalters, die Wiedertäufer, die Bauernkriege, die Umwälzungen des vorigen Jahrhunderts spiegeln im Grunde nur diese Bewegung ab. Der sociale Krieg wurde immer blos durch den politischen Krieg unterbrochen, wie ja auch die Revolution von 1789 nur deshalb nicht zu ihren socialen Consequenzen gelangte, weil an ihre Stelle die Kriegführung Napoleons mit dem ganzen Welttheil trat.

Der sociale Krieg ist von der Natur vorgezeichnet; die ungeheuern schmerzensvollen Conflicte zwischen dem gierigen heißen Lebenswillen und der Dürftigkeit der Mittel zu seiner Befriedigung ist die Beschaffenheit unseres Planeten. Die thierische Natur hat den Kampf ums Dasein ausschließlich den körperlichen Kräften zugewiesen und er ist darum in der Thierwelt noch furchtbarer und entsetzlicher als in der Menschenwelt. Erst als in dieser die Intelligenz zum Ueberwinder der Faust wurde, sollte das Recht des Stärkern, das Naturgesetz, den Gesetzen der Vernunft weichen. Diese Gesetze sind bis zum heutigen Tage noch nicht endgiltig gegeben worden und ihre theoretische Feststellung ist das Ringen unseres Zeitalters. Wenn nun der unwissenschaftliche

Pessimismus glaubt, sich ohne weitere Beweisführung einfach auf den Gang der Natur und der Geschichte berufen zu können, und wenn er aus dieser Berufung eine bestimmte und unwidersprechliche Hoffnungslosigkeit schöpft — so scheitert er dennoch an dem Mangel einer Erkenntniß, eines Wissens von der intellectuellen Nothwendigkeit im Gang des menschlichen wie des menschheitlichen Daseins. Die Erfahrung liefert immer blos die Daten des Geschehenen, niemals aber die inneren Gesetze, nach welchen es geschehen mußte.

Dieser geistig inhaltslose, empirische Pessimismus ist dadurch nicht wissenschaftlich geworden, daß einige Philosophen ihn zur Grundlage für metaphysische Systeme gewählt haben. Weil sie jedoch die Uebel der Welt in gar so schreienden Farben malten, daß die Lectüre eine „pikante" wurde, ist der bloße Erfahrungspessimismus einigermaßen in Mode gekommen. In den Kreisen der sogenannten Gebildeten, die sich so nennen, weil sie neben den factischen Tagesereignissen auch geistige Erscheinungen in ihre Gespräche ziehen, geht zwar der Ernst des Denkens nicht so weit, daß sie sich um die Principien kümmerten, welche jene Philosophen aus den Uebeln der Welt abgeleitet haben, allein von diesen selbst als von unbestreitbaren Thatsachen zu sprechen, gewährt der eigenen Unbedeutendheit die Maske eines philosophischen Anstrichs. Manche lächerliche Verkehrtheit in der Gesellschaft und in der Geselligkeit hat ihren Grund in der Fälschung des Begriffes: Pessimismus, und das Ergötzen, welches die Aufzählung der bezüglichen Beispiele gewähren müßte, fände seine Grenze nur an

dem traurigen Bewußtsein, daß die gefälschte Auffassung die geistige Sehkraft im Allgemeinen beeinträchtigt und die entsetzliche Verdüsterung der irdischen Zustände durch den Blödsinn des Materialismus immer lichtloser werden läßt.

So hat denn das bloße Schlagwort: Pessimismus eine Richtung erzeugt, die sich wie ein Strom, gegen den sich nicht mehr schwimmen ließe, durch die Gesellschaft zieht. Selbstverständlich kann der Strom, dessen Urquelle ein Schlagwort ist, keine sonderliche Tiefe, keinen umfassenden Spiegel und keine mächtige Tragweite haben. Richtig angesehen, stellt sich diese sogenannte „Weltanschauung" blos als eine Veränderung der Bezeichnung für Temperamente dar. Noch genauer betrachtet schrumpft dieser entgeistigte modische Pessimismus, statt eine Weltfrage vorstellen zu können, auf die triviale Frage des täglichen Verkehrs zusammen: „Wie geht's?"



Der Optimismus als unwissenschaftliches Urtheil.

Der unwissenschaftliche Optimismus betrachtet sich als die Lehre vom hohen Werthe des Daseins. Wenn nun auch der Erfahrungspessimismus einigermaßen Mode geworden ist, weil er die Leute „von Welt“ interessant zu machen scheint — über alle Mode hinaus als das wahre Bedürfniß der menschlichen Natur wird sich immer der Meinungs-Optimismus behaupten. Hoffen ist gewissermaßen das Athemholen des Gemüthes und das künstliche Verschließen der Sinne und des Verstandes vor den Uebeln der Welt, wenn sie allzu heftig auf sie eindringen wollen, eine Lebensbedingung Derjenigen, die eben um jeden Preis leben wollen, denen das Leben an und für sich schon das höchste Lebensgut ist. Als ob sie diese Auffassung der Erfahrung gegenüber, daß so viel und zu viel gelitten wird, wie eine geheime Schuld empfänden, werden sie nicht müde, wie zu ihrer Rechtfertigung die zahlreichen Beispiele menschlichen Glückes aufzuzählen. Nichts ist ihnen verhaßter als der belletristische Pessimismus und sie fliehen die bezügliche Literatur in dem Grade, daß sie den Pessimismus wie einen Schimpf betrachten und

bemüht sind, aus ihrem unwissenschaftlichen Optimismus eine ebenso unwissenschaftliche Moral abzuleiten.

Sie sind insofern in ihrem Rechte, als ihnen die modische Lehre vom Elend des Daseins überhaupt mit keiner Moral aufwarten kann, so lange die wissenschaftliche Begründung jener Lehre, obgleich schon über hundert Jahre alt, noch nicht zu allgemeiner Kenntniß gekommen ist. Eine Pseudo-Moral ist dem Meinungs-Optimismus umso-weniger zu verdenken, als er dadurch dem Bedürfniß des Menschenherzens nach Glück eine wohlthuende Befriedigung zu verschaffen glaubt. Er stützt seine Moral auf zahlreiche Beispiele aus dem wirklichen Leben und beweist damit wenigstens, ohne es selbst zu wissen, daß eine wirklich richtige Auffassung der Weltbeschaffenheit, eine wissenschaftliche Erkenntniß vom Werthe oder Unwerthe des Lebens unabhängig wäre von individuellen Stimmungen und von den Schicksalen der Einzelnen.

Dem verbreiteten Gemeinplatz, daß es kein Glück auf Erden gebe, begegnet der Meinungs-Optimismus mit der Anführung zahlreicher Thatsachen, aus denen sich wenigstens ein temporäres Wohlsein in dieser Welt ergibt. Dabei hütet er sich sogar, aus moralischen Bedenken, die äußern Besitzthümer, die im Geschmack der Massen für Glück gelten, in Wahrheit als ein solches anzunehmen. Außerhalb der unzutreffenden Voraussetzung, die Glück und Reichthum identificirt, gibt es in der That im allergewöhnlichsten Lebensgang glückliche Existenzen, wenn sie sich auch nicht immer selbst als solche bekennen. Ganz haltlos ist dabei die

Annahme berühmter Erfahrungs-Pessimisten von der blos negativen Beschaffenheit des Glückes, wonach es ausschließlich die Abwesenheit des Unglücks wäre. Nach dieser Ansicht soll selbst Gesundheit an sich kein Glück, sondern als solches erst in der Krankheit, als Abwesenheit der letzteren, erkennbar sein. Allein Niemand wird leugnen, daß die Befriedigung eines gesunden Appetites, und daß ein infolge des Wohlseins eingetretener guter Schlaf positive Güter sind, die als solche unmittelbar empfunden werden. Man müßte, wenn das Glück immer etwas Unbewußtes wäre, das behaglich auf der Weide ruhende wiederkäuende Rind für eine Repräsentation des Glückes halten. Das Thier befindet sich im Zustand völliger Sättigung, einer jedes Unbehagen ausschließenden Ruhe, also in vollkommener Abwesenheit der Qual des Unglücks. Dazu, daß dieser Zustand das Glück genannt werden könnte, fehlt aber noch etwas: die Einsicht in den eigenen Zustand oder die Intelligenz.

Es gibt jedoch in der That glückliche Menschen in größerer Anzahl, als man gemeinhin annimmt. Das sind Menschen, bei denen sich äußere Umstände und die innere Anschauung fortwährend die Waage halten, folglich in einem Gleichgewicht bleiben, wodurch sich der äußere Gegenstand der Gemüthsfreude an Werth nicht verringert, weil sich das Denken niemals bis zur Einsicht in die Werthlosigkeit des Gegenstandes steigert.

Ein leidloser Zustand nimmt immer in dem Grade ab, als die Intelligenz zunimmt, wie das behaglich wiederkäuende Rind seine Leidlosigkeit verlöre, wenn es dächte. Wenn die Intelligenz überhaupt wächst, dann

wächst sie bald über den persönlichen Zustand hinaus, indem sie seine Veranlassung und seine Bedingung erforscht und die Erkenntniß, worauf die Empfindung der Leidlosigkeit eigentlich beruht, verkleinert sie immer mehr, je mehr sich der Intelligenz die bloße Zufälligkeit und die unvermeidliche Vergänglichkeit aufdrängen.

Wo aber ein Gegenstand der Befriedigung und die Intelligenz des Befriedigten sich einigermaßen die Waage halten, feiert die unwissenschaftliche optimistische Lebensauffassung über eine ebenso unwissenschaftliche pessimistische glänzende Triumphe. Sie führt Menschen vor, deren Naturanlage, Temperament oder sonstige subjective Beschaffenheit ihnen gestattet, dem im Grunde inhaltslosen Begriff des Glückes durch eine Liebhaberei, eine „Passion" für irgend ein Ding oder irgend eine Thätigkeit einen leicht erreichbaren Inhalt zu geben. Da gibt es Leute, die Antiquitäten, Handschriften, Briefmarken und alte Bücher sammeln, die sie weder lesen könnten noch verstehen würden. Die Sammelwuth macht ihnen das Leben werth. Andere ergeben sich dem Schachspiel, der Pflege der Vögel, ja sogar auf das Essen oder Trinken können sie ihre hauptsächlichsten Wünsche, den Reiz ihres ganzen Erdenlebens concentriren.

Wollte man das wirklich vorhandene Glück genau analysiren, so möchte man auch derjenigen Menschen gedenken, die erst am Abend ihres Lebens in früher verschmähten oder verachteten Verhältnissen einen letzten Abschluß ihrer Erdenwünsche finden. Sie haben die Stürme der großen Welt hinter sich und hängen jetzt an einem höchst unbedeutenden weiblichen Wesen oder

an einem angenommenen Kinde. Bis zu der höhern Sphäre der Schönheit und der Sittlichkeit reicht zuweilen diese intellectuelle Beschränktheit empor und bleibt Empfindung des Glückes, stets aber nur so lange als sich die intellectuelle Grenze nicht erweitert, der kleine Geist dem kleinen Gegenstand der Befriedigung völlig die Waage hält. Das ästhetische Behagen an der Natur, jedoch ohne wissenschaftliches Eindringen in ihre Beschaffenheit, das ethische Behagen im Familienkreise, jedoch ohne geistige Vergegenwärtigung der zuletzt nothwendig auseinanderstrebenden Naturen, die den Kreis bilden, immer also die genaue Angemessenheit zwischen Besitz und Intellect, gehören zum erfahrungsmäßigen Glück, selbst wo es an die erwähnten höhern Sphären streift. Völlig unterwirft sich bis zur Selbstvernichtung der Intellect, wo die religiösen Vorstellungen, Voraussetzungen und Hoffnungen ein Lebensglück bilden.

Auch Derjenigen muß gedacht werden, deren Intelligenz gerade nur so weit reicht als erforderlich ist, um die Neigung zu körperlicher und geistiger Unthätigkeit mit den Lebensverhältnissen in Einklang zu bringen. Der Müßiggang hat viele Anhänger, die ihn als den höchsten, wenn auch nur negativen Lebensgenuß betrachten, weil sie den Kampf ums Dasein für das schlimmste positive Uebel halten. Sie sehen mit diesem Kampf Aengsten, Sorgen, Abhängigkeit von beschränkten oder boshaften Menschen und den Aerger darüber, vor Allem aber Arbeit und Mühseligkeit verbunden, und preisen sich glücklich, wenn sie durch welche Opfer immer zu einer auskömmlichen Existenz gelangen, die ihnen den

Kampf erspart und die Freiheit des Nichtsthuns gewährt. Die Opfer, die sie dafür bringen, bestehen in Unterdrückung größerer Wünsche, in der Einschränkung der Bedürfnisse und in der Auferlegung von Entbehrungen, so weit sie erträglich sind. Da sich daraus für sie Zufriedenheit ergibt, so gewinnt dieses Verhalten den Anschein der Lebensklugheit, obgleich ihm bei allem egoistischen Nutzen eben wegen der Einschränkung der Intelligenz auf die Interessen der eigenen Person nicht die geringste Lebensweisheit innewohnt.

Neben diesem Glück des Müßiggangs ist sein Gegensatz, das Glück der Arbeit, in Betracht zu ziehen. Unter den praktischen Beispielen, welche die Theorie vom Elend des Daseins zu widerlegen und fast in eine Absurdität zu verwandeln geeignet sind, ist keines mächtiger und überzeugender, als der unter gewissen Umständen unzweifelhaft sich geltend machende Segen der Arbeit. Dieser optimistische Segen wird allerdings durch die beiden Extreme der menschlichen Gesellschaft widerlegt, die davon ausgeschlossen sind; einerseits durch die schon erwähnten Millionen und aber Millionen, denen die Arbeit der biblische „Fluch“ geblieben ist, andererseits durch die Genialität der Einzelnen. Diese widersetzt sich der Lehrmeinung vom Segen der Arbeit aus der mehr oder minder deutlichen Einsicht in die Werthlosigkeit eines durch Mühsal erkauften Lebens, aus Einsicht in die Unnöthigkeit, sinn- und zwecklos an das martervolle Rad der Existenz geflochten zu sein. Der „Segen der Arbeit“ löst sich für diese Classe in die Frage auf, ob denn der Mensch nichts Anderes sei als ein Lastthier,

das ja auch nach harter Plage sein Futter bekommt und nach höherem Zweck der gethanen Arbeit zu fragen nicht die geringste Lust verspürt.

Allein zwischen diesen beiden extremen Schichten der Gesellschaft bewegt sich der Mittelschlag menschlicher Existenz, welcher der Lehre vom Elend des Daseins durch seine persönliche Auffassung der Arbeit kräftigen und, wie er glaubt, unbesiegbaren Widerstand leistet. Der Lehrer, der Arzt, der Staatsmann, der Verwalter oder Organisator großer Besitzthümer, besonders wenn sein Gemüth durch Liebe zum Besitzer oder zum Staate, zum Arbeitgeber überhaupt am Gedeihen des Werkes betheiligt ist — alle diese und noch andere Berufsarten erkennen in der Arbeit ein unerschütterliches Fundament, auf welchem sich das Glück des Daseins aufbaut. Das Bekenntniß eines solchen Glücklichen würde in allgemeine Sätze gefaßt, etwa folgendermaßen lauten:

Wir sollen unsere Jugend lehren, statt Schmerzen nachzuhängen, das Leben dankbar als eine Quelle von tausend Freuden und Genüssen anzusehen, jedes Wohlwollen, jeden noch so kleinen Erfolg als unverhofftes Gelingen in das Buch unserer Freuden einzutragen und das Uebel, den Mißerfolg, wenn er nicht durch eigene Faulheit entsteht, als das Allgemeine, Natürliche anzusehen, das Jeder zu tragen hat. Die letzten Generationen und namentlich die Frauen, sind dazu erzogen worden, zu glauben, sie wären mit einer Anweisung auf Glück im Allgemeinen auf die Welt gekommen und waren Alle bitter enttäuscht und zum „Weltschmerz" geneigt, wenn ihnen diese Prämie nicht ganz wie erwartet aus-

gezahlt wurde. Nein, wir sind Alle auf der Welt, um zu arbeiten, zu kämpfen, unsern Platz zu behaupten oder erst zu erringen — glücklich ist Jeder, der vollauf zu arbeiten hat. Was wir niemals schwer entbehrt haben, können wir nicht schätzen, aus unseren Entbehrungen entspringen unsere Freuden. Das ererbte Vermögen ist beinahe niemals zu erhalten, wenn es nicht vom Fideikomiß geschützt ist, dieser größten gesetzlichen Ungerechtigkeit — Jeder soll neu anfangen, das macht ihn frisch und froh. Die Arbeit ist die Weihe und die Würze des Lebens, das Gnadengeschenk der Natur, die der großen Menge die Lebensmöglichkeit nur um diesen Zauberpreis gibt. Wer das Glück der Arbeit kennt, der dringenden Arbeit, die keinen Aufschub zuläßt, die uns früh Morgens weckt und Abends müde zu Bette legt, der weiß erst, wie wunderschön das Leben ist.

Wer hätte den Muth und das Recht, einem subjectiven Gefühl, das sich, gestützt auf persönliche Thätigkeit und eigene Lebenserfahrung, in dieser Weise ausspricht und als Optimismus verkündet, Unrecht zu geben? Das Unrecht beginnt erst, wo die Person aufhört. Der Optimist solcher Art ist völlig blind dafür, daß er das subjective Gefühl, die persönliche Thätigkeit, die zufällige Lebenserfahrung mit der Allgemeinheit verwechselt und resolut an ihre Stelle setzt. Aus dem individuellen Charakter und Schicksal ein Princip der Welterkenntniß ableiten zu wollen, ist ganz derselbe Irrthum, wie ihn der unwissenschaftliche Pessimismus begeht. Nur wird dem ebenso beschaffenen Optimismus leichter geglaubt, seine Argumente sind bestechender für

die menschliche Natur, besonders weil sich ohne Schwierigkeit eine ebenso haltlose Lebensklugheit und scheinbare Moral damit verbinden lassen.

Lebensklugheit ist schon an sich die Anerkennung, daß das Sein besser ist als das Nichtsein, weil jenes sich entweder vom Verstand nach Belieben gestalten ließe oder als werthvolle Beschaffenheit von ihm zu durchschauen und zu erkennen wäre. Darum sagt diese Lebensklugheit: Natürlich ist die Thatsache, daß viel Elend und Schmerz in der Welt existirt, nicht wegzuleugnen, aber eine absolute Herrschaft des Pessimismus ist Vielen undenkbar, weil sie der Ansicht sind, daß die richtige Anschauung in der Mitte liege, daß Optimismus und Pessimismus extrem und willkürlich gebildete Begriffe seien. Glück und Unglück lägen neben- und gingen durcheinander als relative Begriffe.

Das wäre also der Weg, den die Lebensklugheit mit Geschicklichkeit zu wandeln hätte. Sagt ihr die philosophische Weisheit, daß es des Wandels und seiner Leiden überhaupt nicht bedürfe, weil die Begehrungslosigkeit ein inneres Glück schaffe, dann erwidert der optimistische Lebenswille, der sich um jeden Preis durchsetzen will: auch im Sturme, im Kampfe könne man glücklich sein, das noch erstrebte, also begehrte Glück ließe sich in derselben Weise im Voraus genießen, wie die Erinnerung die Seele mit Glück erfüllen könne; das Glück brauche kein Beharrungszustand zu sein, sondern könne sich aus einer Kette stets neuer Glücksmomente zusammensetzen, mit denen Begehrungslosigkeit nicht nothwendig verknüpft zu sein brauche.

Solches Raisonnement ist gewiß liebenswürdig und in den Schranken einer blos psychologischen Auffassung auch unbezweifelbar richtig, weil unzähligen Menschen, wie man sagt, aus der Seele gesprochen. So wäre denn nichts an diesem unwissenschaftlichen Optimismus auszusetzen als die Prätension, für ein Princip der Weltbetrachtung gelten zu wollen. Von allgemeiner Bedeutung kann nicht das Glauben, das Meinen oder das Ergebniß persönlicher Erfahrung und individueller Gemüthsanlage, sondern nur das Wissen sein. Das Wissen aber ist eine Erkenntniß, deren Richtigkeit sich jedem menschlichen Verstande mit Nothwendigkeit aufdrängt wie die Richtigkeit eines Satzes der Geometrie. Im Hinblick nun darauf, daß es individuelle Naturen gibt, denen nichts auf Erden eines Sturmes oder Kampfes werth erscheint und denen die Begehrungslosigkeit aus der Betrachtung erwächst, daß zahllose Martern und Qualen des Erdenlebens nicht durch das erfüllte Begehren des Einzelnen zu beseitigen sind, kann im unwissenschaftlichen Optimismus nur so viele Wahrheit und zugleich Unwahrheit liegen wie etwa in den Sätzen: ich habe Ursache, mich zu freuen — und folglich ist die Welt schön; ich komme vollkommen gesättigt vom Tische — und folglich begreife ich nicht, wie die Leute Hunger haben können. Es ist wie gesagt die pure Verwechslung des Ich's mit einem Weltprincip.

Daß der unwissenschaftliche Optimismus auch eine ebenso beschaffene Moral zu seinem Dienste sich herangebildet hat, davon gibt die Ethik Zeugniß, wie sie im vorigen Jahrhundert in Deutschland gelehrt wurde und



noch heute zur Unterstützung der Schönfärberei des Lebens gebraucht wird. Ein Mendelssohn, ein Garve haben die Moral als die Anweisung des Menschen auf irdische Glückseligkeit begriffen, die Tugend als die unerläßliche Grundlage des Glückes, ohne zu bedenken, daß die Sittlichkeit von ihrem also gestalteten Motiv völlig aufgehoben wird, da ihr Wesen die Selbstverleugnung bedingt und folglich keineswegs die Selbstbefriedigung im Auge haben kann.



Sehnsucht nach dem Wissen.

Beide Urtheile über die Beschaffenheit des Daseins insoferne sie sich blos auf zufällige äußere Erfahrungen und persönliche Gemüthsanlagen stützen, wären einer wissenschaftlichen Betrachtung so wenig werth, wie der Streit zwischen den Anhängern und Widersachern einer neuen Kleidermode. Nach unwissenschaftlichen Urtheilen könnte man ebenso richtig die beste wie die schlechteste aller möglichen Welten behaupten. Insofern es sich in beiden Richtungen oder sogenannten „Weltanschauungen" um eine Lehre handelt, ist keine von beiden fähig oder tauglich, zu einer solchen erhoben zu werden. Wenn sie gleichwohl als bloße „Ansichten" einer Betrachtung werth sind, so ist dies einzig und allein durch ihre Consequenzen für das sittliche Leben der Gesellschaft verursacht. Wie sich die Mehrzahl der Menschen in einer bestimmten Epoche geistig bekleidet, ist doch immer von größerer Wichtigkeit als ihre zufällige leibliche Tracht, obgleich die geistige Bekleidung nicht weniger gedankenlos als bloße Vorschrift des Tages angelegt wird.

Die Schäden des unwissenschaftlichen Optimismus äußern sich in der Gesellschaft zunächst als Erbarmungslosigkeit und stumpfe Gleichgültigkeit gegen die Leiden

und Qualen der Creatur theils in den mannigfach wechselnden Erscheinungen des Völkerlebens, theils in den unveränderlichen, durch keine geschichtliche Entwicklung aufzuhebenden Naturzuständen. Zu den letzteren gehört der Kampf ums Dasein in der Thierwelt, der, an sich unvermeidlich, weil in der Existenz, in den Bedürfnissen des animalischen Lebens begründet, doch tausendfach mildere Formen in der Ausnützung des Thieres von Seite des Menschen annehmen könnte. Ich müßte von dem Zweck dieser Betrachtungen weit abschweifen, um die Vivisection, das Marterleben der Pferde, den Karrendienst der Hunde ins Auge zu fassen. Schutzvereine u. dgl. bleiben von fast lächerlicher Unwirksamkeit, weil eben der landläufige Optimismus mit frivolem Achselzucken über solche „Einzelheiten" hinwegsieht. Schwer wird es auch, ihn zu begreifen oder vielmehr ihm nachzufühlen, wenn er die jammervollen Leiden des Krieges begünstigt im Hinblick auf die optimistische Idee eines beständigen Fortschrittes. Wenn die untern Volksclassen, deren einzige Lebensfreude die Freude am Leben selbst ist, die also geborene Optimisten sind, von Seuchen heimgesucht werden und in den elenden Behausungen großer Städte, abgetrennt von Luft, Licht und Reinlichkeit, die entsetzliche Todesangst durch alle Räume schreitet, die Mütter für ihre sterbenden Kinder um Hilfe schreien, die lebensfrische Jugend mit Zähneklappern an den nächsten Augenblick denken muß und Thränen der Verzweiflung den unvermuthet Gestorbenen nachgeweint werden, und dies Alles Wochen, Monate dauert — so erschüttert dies die Optimisten des Salons und

die Moralisten nach vorgeschriebener Schulweisheit nicht im geringsten in ihrem Glauben an die beste aller möglichen Welten. Dazu rechne man die nicht in der Natur begründeten, sondern aus politischen Einrichtungen der Staaten fließenden Uebel, wie beispielsweise den Transport von jährlich vielen tausenden von — Verdächtigen, die ohne Gericht und Urtheil aus administrativem Belieben nach Sibirien verschickt werden und schon auf dem Wege in Gefängnissen Station halten, gegen welche der Pferch des Borstenviehs ein Palast ist.

Die „civilisirten" Staaten haben dagegen keine Einsprache, weil die Folgen der Einmischung keineswegs optimistisch aufzufassende wären. Ich habe bereits der Moral erwähnt, welche sich diese Richtung der Geister zurechtgemacht hat und ein Ausfluß dieser Moral spaltet sich in zwei besondere Kennzeichen des falschen Optimismus. Zunächst tröstet er sich über das Unglück Anderer mit der Erwägung, daß sie selbst daran schuld seien, als ob die Schuld das Unglück aufheben würde, statt es, wie wirklich der Fall ist, zu verdoppeln. Sodann aber verwandelt er das subjective Wohlbehagen in eine Predigt, welche sich auf dieser schönen Gotteserde glücklich zu fühlen, zu einer Lehre, zu einem Gesetz erheben will, begleitet von dem bittersten Verdammungsurtheil gegen Diejenigen, welche das Sein überhaupt nicht für den fruchtbaren Boden des Glücks halten. Der falsche Optimismus stimmt seine unzähligen Dichtungen nach der Melodie des Liedes: „Wahrlich schön ist Gottes Erde und werth, darauf ein Mensch zu sein."

Ein Wesen, das sich seines Daseins freut und dieser Freude mit reflexionsloser Naivetät in seinem ganzen Verhalten, gleichsam in seinem Lebensstil Ausdruck gibt, kurz ein Glücklicher, ist das herrlichste Schauspiel, das der Mensch dem Menschen bieten kann. Manchmal gewährt uns eine momentane Volksstimmung dieses Schauspiel, als ob sich ein collectives Gefühl von über die Erde hinausgehendem Glück in den Massen Bahn bräche und das Unaussprechliche und Unerkennbare mit Formen bekleiden wollte, die es ahnen lassen. Wer möchte sich dem Zauber solcher Volksstimmungen entziehen, wer hätte mürrische Anschauungen über das Elend des Daseins vorzubringen, wenn die Gesänge des Volkes, seine ländlichen Tänze, eine jeder irdischen Ursache beraubte und folglich himmlische Fröhlichkeit zum Vorschein bringen, wenn die Mädchen sich mit den Feld- und Kornblumen schmücken, als wollten sie zu erkennen geben, daß gerade, was keinen irdischen Nutzen trägt, die höchste Freude der Erde ist! Beschränken sich solche Schauspiele nur auf Augenblicke in der sonst trostlosen Bestimmung der Massen, wie viel erhebender noch, wenn das unaussprechliche und unerkennbare Glücksgefühl einen ganzen individuellen Lebensgang regelt! Der grimmigste Verächter des Daseins hätte nicht die Lust und nicht den Muth, wie leicht es auch geschehen könnte, dem vereinzelten Glücklichen seine Freuden durch Reflexion in Illusionen aufzulösen.

Allein die Freuden sind Spiegelbilder der Natur dessen, der sie empfindet, nicht Marmorbilder, welche die Welt darstellen, und predigt man sie als solche, so

muß man sich taub stellen gegen den Jammer der Menschheit. Spiegelbilder, mit derber Hand als Wirklichkeit angefaßt, fallen in Scherben auseinander.

Dennoch wird der falsche Optimismus nie müde werden, das Glück des Daseins zu einem Imperativ zu machen, zu einem unverbrüchlichen Gebot der Tugend, zu seinem höchsten Moralgesetz.

Der durch und durch pessimistische Hamlet hat in seinem berühmten Monolog das Register der Leiden zusammengestellt, welche unvermeidlich gerade den Cultur-Menschen treffen.

„Des Mächt'gen Druck, des Stolzen Uebermuth,
Verschmähter Liebe Pein, des Rechtes Aufschub,
Der Uebermuth der Aemter und die Schmach,
Die Unwerth schweigendem Verdienst erweist."

Sie schreiten noch alle, diese ausgesprochenen Leiden, durch die Classen der civilisirten Gesellschaft, ja man könnte sagen, jedes dieser Leiden ist durch eine besondere Menschenclasse vertreten, von denjenigen angefangen, die unter dem Despotismus ihres Landes seufzen oder unter den Zuständen der Rechtspflege, oder unter den socialen Bedingungen, welche eine berechtigte Leidenschaft nicht zu ihrer Befriedigung kommen lassen, bis hinab oder hinauf zu dem gekränkten Ehrgeiz genialer Geister, deren Leistungen der Unwerth entweder in den Staub tritt oder völlig unbeachtet läßt, sobald das Verdienst die Tugend hat, über sich selbst zu schweigen.

Der falsche Optimismus kann sich nur durch Mitleidslosigkeit zu Geltung bringen, also durch ein ethisches Gebrechen, das er der ganzen Gesellschaft einpflanzen

will, während Mitleid, beruhend auf dem heiligsten und urältesten Erkennen, welches sich der Brust der Menschheit entrungen hat, auf dem indischen: Du bist ich, das einzige Band der Zusammengehörigkeit zwischen den Creaturen ist, die sonst in trostlose, verwaiste Einzel-Existenzen auseinander fielen. Zur Rechtfertigung der Erbarmungslosigkeit, wie zur Beschönigung der Uebel, welche die Civilisation mit sich führt, hat der eingebildete und unwissenschaftliche Optimismus den ebenso eingebildeten und unwissenschaftlichen „Fortschritt" im Munde, dessen Wesenlosigkeit noch Gegenstand einer anderen Stelle der vorliegenden Betrachtungen sein soll. Durch den Fortschritt hofft diese ohnehin immer hoffende „Weltanschauung" die Schattenseiten der Cultur zu beseitigen, und derselbe Fortschritt bedingt auch, daß angeblich zu Gunsten zukünftiger Creaturen über die gegenwärtigen mitleidslos hinweggeschritten werde. In dieser Beziehung hat sich der falsche Optimismus sogar einen „Philosophen" herangebildet, welcher dadurch, daß er zu einem Ruf gelangen konnte, ein trauriges Zeugniß für die Verwilderung und Verwirrung der Geister im lesenden Bildungspöbel gibt. Bei dieser neuesten Celebrität, Friedrich Nietzsche, ist man versucht, zu glauben, die Tobsucht eines Rasenden wäre stenographisch aufgenommen worden. Durch die Annahme eines „Jenseits von gut und bös" zieht sich die Abstraction aus allem Fleisch und Blut der Wirklichkeit heraus und kraft der dadurch bewirkten Abmagerung ist sie im Stande, eine Thurmhöhe zu ersteigen, auf der nichts mehr herrscht als — der Schwindel. Von dieser Höhe

aus verschwimmt der Abstraction die Erde sammt den Menschen zu unansehnlichen Klümpchen, über welche nichts mehr hinausragt als das Phantasiebild eines durch Mitleidslosigkeit zu erzeugenden Uebermenschen, von dem nur der Wahnsinn sich einbilden kann, daß die Spottgeburt einen denkbaren Inhalt hätte.

Auch diese „Philosophie" ist optimistisch und erregt darum keinen Abscheu, wenigstens soweit sie unvernünftigen Nachbetern gestattet, die Sinnlosigkeit, wenn sie nur das Neueste ist, als eine Fahne zu betrachten, unter der man sich sammeln könnte. Der Abscheu hingegen, welchen die entgegengesetzte Richtung einflößt, sucht sogar Unterstützung bei den exacten Wissenschaften, freilich nur zum Gelächter der Gelehrten. Ein englischer Arzt namens Magelhaes analysirt die zur Literatur gehörigen Aeußerungen der bekanntesten Pessimisten als Symptome einer Krankheit und bemerkt nicht oder will nicht bemerken, daß er mit seiner grauenhaften Schilderung des Pessimisten der Welt nichts weiter darbietet, als die uralte längst bekannte Diagnose der Hypochondrie und an Wahnsinn grenzenden nervösen Melancholie. Mit der neuen Etiquette „Pessimismus" versehen, will dieses verwitterte Tractätchen für etwas Neues gelten, für die Charakteristik des Pessimisten.

Aehnlich sind andere Ausflüsse des Abscheu's, mit welchen der falsche Optimismus seinen Gegensatz übergießt. Wenn dadurch diejenigen Classen der Gesellschaft, die sich die Gebildeten nennen, mit all' den schon angeführten Irrthümern des conventionellen Optimismus durchsättigt und dadurch von jedem ernsthaften Nach-

denken über Ursprung und Beschaffenheit des Pessimismus abgehalten werden, so ist auch dieser, insoferne er sich als eine unwissenschaftliche Mode-Richtung in der Gesellschaft verbreitet, nicht minder verdammlich.

Es ist, wie schon angedeutet, ebenso haltlos und folglich thöricht, die schlechteste als die beste aller möglichen Welten zu behaupten, weil sich ein derartiges Urtheil immer nur auf äußerliche Erfahrungen, die man mit ebenso viel Recht bestätigen wie leugnen könnte, niemals aber auf Erkenntnisse stützt, die nothwendig von jedem Verstande eingesehen werden müssen.

Die schlechteste aller möglichen Welten oder auch die Welt, die, wenn sie in irgend einem ihrer Bestandtheile noch um einen Grad schlechter wäre, überhaupt nicht mehr bestehen könnte — das ist ein unwissenschaftliches, weil völlig unbeweisbares Urtheil, aus keiner allgemein einzusehenden Erkenntniß entsprungen, wie es zu keiner solchen führt. Dennoch durchschreitet dieses pessimistische Urtheil, ebenso viele Schäden mit sich bringend wie die unmoralische Moral des falschen Optimismus, verschiedene Kreise der Gesellschaft in zweierlei Gestalt und jedesmal ein hohles Gespenst: als Philosophie und als Weltschmerz. Die philosophische Gestalt ist diesem sterilen und problematischen Pessimismus durch Arthur Schopenhauer und Eduard von Hartmann verliehen worden, deren Systeme ihn zu einer gewissen Popularität gebracht haben. Sie bearbeiteten den an sich unwissenschaftlichen Pessimismus, bis er als die Grundlage oder der Humus eines selbst ausgeheckten Weltprincips gelten konnte. Je weniger

das Princip (bei Schopenhauer der „Wille", bei Hartmann das „Unbewußte") auf nothwendige und allgemeine Einsicht gestützt ist, umso stärker muß die empirische Grundlage, auf der es sich erhebt, das „Elend des Daseins", in die Augen fallen. Die Folge ist, daß der großen Menge nur der mit so schreienden Farben gemalte Zustand, das Weltelend, im Gedächtniß bleibt, das schattenhafte und schwer verständliche Princip jedoch, welches von jenen einzelnen Philosophen aus diesem Zustand abgeleitet wurde oder ihn erklären soll, aus der Erinnerung der Menge sich verliert, wie es sich auch ihrem Verständniß entzogen hat. Jedermann spricht von Pessimismus, niemand aber vom „metaphysischen Willen" und vom „Unbewußten". Das schreiend gemalte Weltelend hat den Schöngeistern und Schwätzern genügt, um den Glauben daran, auch ohne sich um das Princip zu kümmern, schon für ein philosophisches Bewußtsein zu halten.

Die zweite Gestalt, in welcher der Glaube an das Weltelend durch die Gesellschaft schreitet, ist der Weltschmerz, welchen sie fortwährend mit dem ihr unbekannten metaphysischen Pessimismus verwechselt, sodaß auch Leopardi, der durch und durch nur der Ausdruck des Weltschmerzes ist, fälschlich als Pessimismus-Dichter verkündet wird. Der Unterschied ist bald erklärt. Im Weltschmerz, dessen eigentlicher Vater Lord Byron ist, mit zahlreichen Sprößlingen in der Lyrik, im Roman, im Essay und Feuilleton; im Weltschmerz beklagt der Einzelne entweder Natur, Schicksal und selbst politische Einrichtungen mit leidenschaftlichem Grimm und möchte

dies Alles anders haben oder er beklagt die Nichtigkeit und Hinfälligkeit der Lebensfreuden, weil ihn dieselben nicht mehr befriedigen, weil er blasirt ist, immer aber mit dem Grundton, daß es das wahre Glück wäre, sie wieder zu haben, sie wieder genießen zu können. Im Pessimismus hingegen, selbst im unwissenschaftlichen, wenn er consequent sein will, nimmt der Einzelne die gegebenen Uebel als Bestätigung seiner Anschauung, er hat weder den Wunsch, noch den Glauben an die Möglichkeit einer Aenderung, und steigert sich die Richtung bis zum philosophischen Pessimismus, von dem hier noch nicht die Rede sein kann, so sieht der Denker von seiner Person, von seiner Lust und Unlust am Weltleben gänzlich ab, und pocht mit allen Pulsen seines Herzens und allen Kräften seines Geistes, obwohl der Vergeblichkeit bewußt, an der verschlossenen Pforte des Welträthsels.

Wie fern muß der Gesellschaft dieser echte Pessimismus bleiben! Sie hat nicht Unrecht, was sie sich darunter zu denken vermag, nur mit „Weltschmerz" zu bezeichnen, denn nur der Ueberdruß, die Verstimmung und die Gedankenlosigkeit des Letzteren sind in jenen ihrer Mitglieder, die sich fälschlich Pessimisten nennen, auf die Gesellschaft übergegangen.

Wären nun Optimismus und Pessimismus in der That nichts weiter als modische Ausdrücke, dazu geeignet, die bloße Erfahrung, die sich seit Weltanfang immer wieder und täglich erneuert, in zwei bestimmte Classen zu theilen und entgegengesetzten M e i n u n g e n über das Vorherrschen des Erfreulichen oder das Vorherrschen des Betrübenden in der Welt eine bestimmte Bezeichnung

durch ein einziges Wort zu verleihen, so könnte man die Mode ruhig auf sich beruhen lassen, da ja Worte an und für sich gleichgiltig sind. Die Optimisten und Pessimisten aus bloßer Erfahrung und ohne ein Wissen, welches zu einem tief eingehenden Urtheil über die Beschaffenheit des Daseins herausforderte, mögen selbst zusehen, wie sie mit einander fertig werden.

Die Sache verhält sich jedoch ganz anders. Sind beide Richtungen so alt wie die Menschheit selbst und nichts weiter als Uebertragungen von individuellen Stimmungen auf eine angebliche Gesammtempfindung aller Lebenden, ohne daß man dafür in frühern Zeiten die heute so geläufig gewordenen Ausdrücke gekannt hätte, so stammen die letzteren aus modernen philosophischen Systemen und es geht deshalb ein Hauch von diesen Bezeichnungen, vom Optimismus und Pessimismus aus, der tief in das Gemüth einzelner Menschen dringt und ihr metaphysisches Bedürfniß aufregt.

Unter tausend Menschen aus den Kreisen, die man die gebildeten nennt, mag es immer wenigstens Einen geben, den seine Naturanlage und zugleich sein persönliches Schicksal dazu veranlassen, der menschlichen Existenz mit Ernst in das Auge zu sehen. Die Uebrigen ergeben sich einem Indifferentismus, der sich nicht, wie man gemeinhin annimmt, nur auf die Religion bezieht, sondern auf die Interessen des Geistes überhaupt. Die Mehrzahl der Gebildeten glaubt diese Interessen vollkommen zu befriedigen, wenn sie entweder Zeitungen und belletristische Bücher liest oder den Kopf ausschließlich für ihre Amts- und Facharbeiten und für ihr Gewerbe, für den Erwerb

überhaupt in Anspruch nimmt. Der Rest ist Unterhaltung und Biertrinken, Salon und Stammtisch, Spiel und Sport, Club und Stall und die erbärmliche Jagd. Diese würde besser, wie das Schlachten der Rinder, der Schweine und des Hausgeflügels, besondern Gewerben überlassen, die wenigstens nicht Veranlassung hätten, ihre blutige Arbeit für ein „Vergnügen" auszugeben.

Alle, die räsonniren, ohne zu denken, sprechen von Pessimismus. Sie bekämpfen ihn oder sie bekennen ihn, je nachdem es ihnen wohl oder übel ergeht. Der menschlichen Selbstsucht liegt es so nahe, das eigene Schicksal oder Befinden zum Maßstab für das Urtheil über die Beschaffenheit der Welt zu machen. Es muß daher die Sehnsucht nach dem Wissen erwachen, die endgiltige Entscheidung gesucht werden, die Begründung in der allgemein geistigen Natur des Menschen.

Der Eine unter Tausenden fragt sich nach Sinn und Zweck des Lebens, nachdem ihn seine Erfahrungen sowohl in eigenen als auch in fremden Geschicken mit den seit der Kindheit ihm eingeprägten Glaubensvorstellungen in Widerspruch gebracht haben. Er hat fast überall nur Schuld und Leiden erfahren, er ist also Pessimist aus Erfahrung, aber er kann dabei nicht stehen bleiben; eigenes Leid und Mitleid mit den endlos vielen, die in Armuth dahinschmachten oder durch unbegreifliches Unglück in Qualen und Jammer untergehen, drängen ihn unablässig, nach der Ursache der Uebel und der Traurigkeit auf Erden zu fragen. Nachdem ihn die religiösen Dogmen im Stich gelassen haben, hat er bei den Philosophen Aufklärung gesucht, aber weder die herzlose An-

nahme, Millionen müßten qualvoll zu Grunde gehen, zum Besten einer problematischen Entwicklung, damit sich nach unabsehbaren Zeiträumen Einer vielleicht auf unbestimmte Weise glücklich fühle, noch die Voraussetzungen, die Begriffsdichtungen, nach welchen ein im Hirn des Philosophen ausgehecktes Absolutes die Welt regiere, konnten sein Gemüth treffen. Er muß in all diesen Systemen Meinungen erblicken, die ebenso wohl geglaubt wie nicht geglaubt werden können, die nicht nothwendig vom menschlichen Verstande eingesehen werden müssen. Mit dem Zweifel an der Wahrheit dieser Meinungen entsteht dieselbe Unbefriedigung wie mit dem Zweifel an der Wahrheit der biblischen Offenbarungen.

Was der denkende Pessimist oder Optimist sucht, das ist das Princip, der geistige Inhalt, die innerste Wahrheit der Erfahrungen, die ihn zum Einen oder zum Andern gemacht haben. Diese Wahrheit kann kein philosophischer oder religiöser Glaubensartikel sein, sie muß gleichbedeutend sein mit einem Wissen und folglich Gewißheit haben. Denn nur Gewißheit ist Wissenschaft.

Der Pessimismus wenigstens hat den Weg von der bloßen Erfahrung zur unumstößlichen Erkenntniß gefunden und die wunderbaren Entdeckungen Immanuel Kant's waren es, welche diesen Weg zum erstenmale erschlossen haben.



Der objective Kern des wissenschaftlichen Pessimismus.

I. Der persönliche Pessimismus Kant's.

Die „Kritik der reinen Vernunft" ist die Begründung des wissenschaftlichen Pessimismus, als solche bisher nicht eingesehen, wie das Werk auch in sich selbst weder den Terminus, noch den Begriff des modernen Pessimismus enthält. Es ist die Theorie des menschlichen Erkennens.

Vergebens würde man in dem großen Werke nach einer Lebensauffassung düsterer oder heiterer Art, nach einem Urtheil über die Beschaffenheit der Existenz suchen, soweit dieselbe auf das Gemüth wirkt und nicht ausschließlich vom Geiste abhängig ist. Denn das Werk beschäftigt sich einzig und allein mit dem Nachweis, unter welchen Functionen des Gehirns eine Außenwelt vorgestellt und begriffen wird, also mit der rein subjectiven Natur des Erkennens, indem zugleich die höchste menschliche Gehirnfunction, die reine Vernunft, von jeglicher Einmischung in das Erkennen der Erfahrungswelt abgehalten wird. Ihre Kritik besteht in der Darlegung ihres Unvermögens, einerseits zu den Grundgesetzen sinnfälliger Erkenntniß beizutragen, andererseits übersinnliche Gegenstände zu wissenschaftlichen Erkenntnissen der Erfahrung

zu machen. Sie ist das Vermögen der Ideen oder Principien, aus welchen niemals mit empirischer oder apodiktischer Gewißheit ausgestattete Erkenntnisse hervorgehen können.

Bevor nun dargethan wird, wie dieses Verhältniß zwischen Verstand und Vernunft oder zwischen Erkenntnissen und Ideen die Wissenschaft des Pessimismus bildet, ist es von Interesse sowohl als auch von Nothwendigkeit, den nicht wissenschaftlichen, blos auf Reflexion über zufällige Erfahrungen beruhenden Pessimismus hervorzuheben, dem Kant anhing. In beiläufigen Abhandlungen, in anthropologischen und biologischen Schriften, hat er Zeugniß davon abgelegt, daß er die gesammte Erdenwelt von nichts weniger als von freudeerregenden Bestandtheilen zusammengesetzt glaubte, immer aber hütete er sich, diese Anschauung mit dem Gepräge eines endgiltigen philosophischen Wissens zu versehen, oder sie aus dem Bereiche eines bloßen Meinens, das auch anders beschaffen sein könnte, zur wissenschaftlichen Evidenz zu erheben.

Aus zwei Gründen scheint es mir interessant und nothwendig, die zufälligen pessimistischen Aeußerungen seiner Lebensstimmung und Welterfahrung vor das Auge zu führen, zuerst, damit sich von ihnen die wissenschaftliche Begründung umso deutlicher abhebe, sodann zur Widerlegung derjenigen unwissenschaftlichen Philosophen, welche zu Gunsten ihrer neuen Systeme, in jenen zufälligen Aeußerungen um jeden Preis eine Bestätigung ihres Pessimismus, eine Erhebung desselben zur Wissenschaft finden wollen.

In Bezug auf die Persönlichkeit Kant's selbst ist es bemerkenswerth, wie er sich aus dem ihm schon in der Jugend eingepflanzten ethischen Optimismus der Leibnitz-Wolff'schen Schule, welche die Lehrmeinung von der besten aller möglichen Welten dictirte, nach und nach mühsam losrang, um einer ganz entgegengesetzten Ansicht, wenn auch immer nur einen subjectiven und persönlichen, Ausdruck zu geben. Mit sichtlichem Wohlbehagen und nur etwas verhüllter Uebereinstimmung, erzählt er in einer seiner frühesten Schriften: „Zu allen Zeiten haben sich dünkende Weise (oder Philosophen) ohne die Anlage zum Guten in der menschlichen Natur einiger Aufmerksamkeit zu würdigen, sich in widrigen, zum Theil ekelhaften Gleichnissen erschöpft, um unsere Erdenwelt, den Aufenthalt für Menschen, recht verächtlich vorzustellen: 1. Als ein Wirthshaus (Karawanserai), wie jener Derwisch sie ansieht, wo jeder auf seiner Lebensreise Einkehrende gefaßt sein muß, von einem folgenden bald verdrängt zu werden; 2. als ein Zuchthaus, welcher Meinung die Brahmanischen, Tibetanischen und andere Weisen des Orients (auch sogar Plato) zugethan sind: ein Ort der Züchtigung und Reinigung gefallener, aus dem Himmel verstoßener Geister, jetzt menschlicher oder Thier-Seelen; 3. als ein Tollhaus, wo nicht allein Jeder für sich seine eigenen Absichten vernichtet, sondern Einer dem Andern alles erdenkliche Herzeleid zufügt und obenein die Geschicklichkeit und Macht, das thun zu können, für die größte Ehre hält; endlich 4. als einen Kloak, wo aller Unrath aus anderen Welten hingebannt worden. Der letztere

Einfall ist auf gewisse Art originell, und einem persischen Witzling zu verdanken, der das Paradies, den Aufenthalt des ersten Menschenpaares, in den Himmel versetzte, in welchem Garten Bäume genug, mit herrlichen Früchten reichlich versehen, anzutreffen waren, deren Ueberfluß, nach ihrem Genuß, sich durch unmerkliche Ausdünstung verlor; einen einzigen Baum mitten im Garten ausgenommen, der zwar eine reizende, aber solche Frucht trug, die sich nicht ausschwitzen ließ. Da unsere ersten Eltern sich nun gelüsten ließen, ungeachtet des Verbotes, dennoch davon zu kosten, so war, damit sie den Himmel nicht beschmutzten, kein anderer Rath, als daß einer der Engel ihnen die Erde in weiter Ferne zeigte, mit den Worten: „Das ist der Abtritt für das ganze Universum", sie sodann dahin führte, um das Benöthigte zu verrichten, und darauf mit Hinterlassung derselben zum Himmel zurückflog. Davon sei nun das menschliche Geschlecht auf Erden entsprungen".

Der reflectirende Pessimismus, wie er sich in diesem Märchen ausdrückt, wuchs in Kant immer stärker auf, Hand in Hand mit den in ihm sich stets kräftiger entwickelnden moralischen Ueberzeugungen, die ihm unnachsichtlich geboten, sich, wie bemerkt, im Kampfe mit den Eindrücken seiner Jugend von dem ethischen Optimismus seiner unmittelbaren Vorgänger loszuringen. Die Basis dieses Optimismus war die Voraussetzung, daß die Tugend nicht nur der einzige Weg zur irdischen Glückseligkeit sei, sondern auch keinen andern Zweck habe als diese zu erreichen, die ohne das Bewußtsein, eine himmlische Glückseligkeit mit einzuschließen, nicht wohl bestehen könne.

Im Widerstreben gegen eine so unzulässige Doctrin ging Kant's praktische Philosophie bis zu dem Extrem, die Pflichterfüllung nicht mehr für sittlich zu halten, wenn sie von der Neigung dafür begleitet wäre, so daß diese Definition des Guten bis zu einem gewissen Grade dem Paradoxon glich, moralische Handlungen könnten nur mit Abscheu, nämlich unter dem heftigen Gegenkampfe der Sinne und der Leidenschaften vollzogen werden. Jedenfalls aber eröffnete sich mit dieser entschiedenen Trennung von Sittlichkeit und Glückseligkeit ein unermeßliches, alle Sphären des Lebens umschließendes Reich des Pessimismus. Denn hätte das Dasein nur den von der Naturanlage des Menschen, vom Herzen und von der Gesinnung vorgeschriebenen Zweck, das Gute zu wollen und zu erfüllen, und dies wäre nur unter der Bedingung möglich, daß dem Guten alles Erdenglück zum Opfer fiele, so wäre das Leben nicht mehr werth, gelebt zu werden, sondern die Existenz ein unverständlicher Act grausamer und aus keinem Verschulden abgeleiteter Züchtigung.

Was das Wissen liefert, ist nicht mehr zu bestreiten, während die Moralphilosophie Kant's bis auf die neueste Zeit fortwährend bestritten und sogar von seinem nächstbedeutenden treuen Anhänger, Friedrich Schiller, mit einem höhnischen Distichon bestraft wurde.*)

*) „Gerne dien' ich den Freunden, doch thu' ich es leider mit Neigung,
Und so wurmt es mir oft, daß ich nicht tugendhaft bin.
Da ist kein anderer Rath, Du mußt suchen, sie zu verachten,
Und mit Abscheu alsdann thun, wie die Pflicht Dir gebeut."

An dieser Stelle gilt es jedoch den reflectirenden, d. h. aus dem Reflex der Gemüthsstimmung und der Lebenserfahrungen zusammengesetzten Pessimismus hervorzuheben, um ihn, wie schon oben gesagt, vom später zu entwickelnden, wissenschaftlichen, zu unterscheiden, und deutlich zu machen, wie untauglich der erstere dazu sei, die Grundlage eines metaphysischen Systems abzugeben. Darum seien einige von den Belegen des moralischen Pessimismus Kant's angeführt, schon weil sie an und für sich von Werth und aus dem Gesichtspunkt der bloßen Lebenserfahrung, entkleidet des Anspruchs auf wissenschaftliche Evidenz, von eminenter Wirksamkeit sind.

Wer könnte, immer unter dem Vorbehalt, daß es sich blos um den Ausdruck einer Meinung handle, leicht widersprechen, wenn es bei Kant heißt: „Die Ehrwürdigkeit der Pflicht hat nichts mit dem Lebensgenuß zu schaffen; sie hat ihr eigenthümliches Gesetz, auch ihr eigenthümliches Gericht; und wenn man auch beide noch so zusammenschütteln wollte, um sie vermischt, gleichsam als Arzneimittel, der kranken Seele zuzureichen, so scheiden sie sich doch alsbald von selbst, und, thun sie es nicht, so wirkt das erste gar nicht, wenn aber auch das physische Leben hierbei einige Kraft gewönne, so würde doch das moralische ohne Rettung dahinschwinden.“

Der Humor ist eine Erlösung des Gemüthes von der Bitterkeit, die ihm die Lebenserfahrung einpflanzte, und Kant selbst hat den von Voltaire angegebenen beiden Hilfsmitteln zum Ertragen des Daseins, der Hoffnung und dem Schlaf, noch ein Drittes hinzugefügt:

das Lachen. So greift denn auch seine pessimistische Reflexion zur heiteren Anekdote:

„Friedrich II. fragte einmal den vortrefflichen Sulzer, den er nach Verdiensten schätzte und dem er die Direction der Schulanstalten in Schlesien aufgetragen hatte, wie es damit ginge. Sulzer antwortete: „Seitdem daß man auf den Grundsatz (des Rousseau), daß der Mensch von Natur gut sei, fortgebaut hat, fängt es an, besser zu gehen.“ „Ah, (sagte der König) mon cher Sulzer, vous ne connaissez pas assez cette maudite race à laquelle nous appartenons.“

Dies erzählt Kant in den anthropologischen Ausführungen über den Charakter der Gattung, während er in seinem Entwurf zum „ewigen Frieden“ auf das Geschichtchen hindeutet, daß ein Holländer seinem Wirthshause die Bezeichnung „zum ewigen Frieden“ gegeben, und von einem Fremden aufgefordert, die Bezeichnung, wie sonst üblich, durch ein gemaltes Schild zu versinnlichen, die Antwort ertheilt hatte: ein Versuch dieser Art wäre ihm sehr mißglückt, weil zur Abschreckung der Reisenden dienend, denn der Maler hätte den ewigen Frieden nicht anders darzustellen verstanden, als durch das Bild eines Kirchhofs.

Noch gar manche Stellen wären aus den Werken Kant's anzuführen, um den Beweis zu erbringen, daß er sich mit melancholischem Ernste einer pessimistischen Auffassung der individuellen wie allgemeinen Zustände des Lebens hingab. Niemals aber ist es ihm auch nur im Traume eingefallen, den blos reflectirenden Pessimismus zu einer metaphysischen Potenz erheben, d. h. in

das reale Princip des Zusammenhangs aller Dinge verwandeln zu wollen. Eduard v. Hartmann jedoch hat in einer, ihm nachträglich nothwendig erschienenen „Begründung" seines Pessimismus, auf welchem seine „Philosophie des Unbewußten" ruht, Alles aus den Werken Kant's, was dessen reflectirenden Pessimismus beweisen kann, sorgfältig zusammengestellt, um den letztern fälschlich für Kant's wissenschaftlichen Pessimismus auszugeben.*)

Die absichtliche Verwechslung gleicht einer unterhaltenden Maskerade, die schon der Vorgänger Hartmann's, wenn auch ohne Berufung auf Kant's Moral und Anthropologie, unternommen hat. Arthur Schopenhauer war nämlich der Erste, welcher die Frage: „Wie befinden Sie sich?" zu einem philosophischen Problem machte und nachdem er die freilich sehr zweifelhafte, weil weder auf Geschichte noch auf Statistik zu stützende Entscheidung getroffen hatte, daß sich die ganze ungeheure Masse der Creaturen in dieser Welt schlecht befinde, war auch schon eine „Weltanschauung" fertig und zwar in Gestalt des landläufigen Erfahrungs-Pessimismus. Dagegen wäre sonst nichts einzuwenden, weil Jedermann das Recht hat, seine Meinung zu äußern, wenn er gewärtig sein will, auch eine entgegengesetzte Meinung anzuhören. Dessen wollte aber Schopenhauer nicht gewärtig sein, und da es unmöglich ist, den so verschiedenartigen Geschmack der Menschen am Leben zu einem Wissen, zu einer Wissenschaft zu erheben, so

*) „Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus" Berlin, 1880.

wurde die Meinung zu einer übersinnlichen Offenbarung herausgeputzt, in welcher Maske Niemand mehr das Recht haben sollte, die Meinung zu bezweifeln, zu bestreiten. Zu diesem Zwecke wurde der Pessimismus über die bloße Erfahrung hinausgetrieben und in ein metaphysisches Prinzip verwandelt, welches Niemand mehr erfahren kann, in den „Willen“. Zwar weiß Jedermann, daß er einen Willen hat, aber als eine vom Subject unabhängige, selbstständige, objective Weltmacht hat ihn noch Niemand in Erfahrung bringen können.

Im Grunde liegt die Unzulässigkeit auf der Hand, aus der bloßen Meinung, daß das Leben allen Lebewesen schlecht schmecken müsse, eine wissenschaftliche Offenbarung machen zu wollen. Die Wissenschaft untersucht z. B. die Natur der Eiche und kümmert sich dabei nicht um den Werth ihrer Früchte für den Gaumen; sie überläßt das Urtheil, ob dieselben gut oder schlecht schmecken, getrost Denjenigen, welche die Eicheln genießen.

An Widerstreben gegen den zu einer Metaphysik aufgeblähten Erfahrungs-Pessimismus Schopenhauer's fehlte es nicht, aber das Widerstreben verschwand beinahe hinter einer dreifachen Ueberraschung: durch die Neuheit dieses metaphysischen Verfahrens, durch die gewinnende belletristische Darstellung philosophischer Lehren, endlich durch die scheinbar so naheliegende (in Wahrheit aber unmögliche) Verständlichkeit des Willensprincips als Quells alles Bösen auf Erden. Denn Jedermann ist sich eines Willens und mitunter auch eines bösen Willens bewußt.

Heftiger und leidenschaftlicher wurde die Opposition gegen den Schopenhauer'schen Erfahrungs-Pessimismus, als ihn Eduard v. Hartmann in eine doppelte metaphysische Maske steckte, indem er dem Schopenhauer'schen „Willen" noch die Hegel'sche „Idee" hinzugesellte, welche dann beide zusammen eine Art Roman abspielen. Jetzt regnete es erbitterte Vorwürfe gegen den Pessimismus überhaupt; er mache die Menschen unglücklich, entziehe ihnen den Glauben, die Hoffnung und die Liebe, untergrabe ihre Sittlichkeit u. s. w., denn da alle Metaphysik ohne Ausnahme blos eine Meinung ist und kein Wissen, so muß sich jede Metaphysik auch entgegengesetzte Meinungen gefallen lassen, während gegen ein wirkliches Wissen absolut kein Widerspruch aufkommen kann. Dem Verfasser der „Philosophie des Unbewußten" riß jedoch beim Anhören so erbitterter Vorwürfe die Geduld und in der Absicht, dieselben verstummen zu machen, unternahm er mit krampfhafter, verzweifelter Anstrengung den Versuch, den eigenen metaphysischen Pessimismus der unantastbaren Autorität Kant's unterzuschieben. Mit anderen Worten: was bei Kant rein persönlicher Pessimismus war, ohne die geringste Absicht, für ein wissenschaftliches Prinzip gelten zu wollen, hat Hartmann für ein solches ausgegeben. In der schon erwähnten nachträglichen „Begründung" nennt er zu diesem Zwecke Immanuel Kant den — „Vater des Pessimismus".

Wie Einer, der Gold im Ufersande sucht, klaubt Hartmann die schon citirten, weit auseinanderliegenden Aussprüche der pessimistischen Reflexion Kant's wie

Goldkörner zusammen, damit sie als der goldene Boden erscheinen sollen, auf welchem Hartmann's eigener metaphysischer Pessimismus unerschütterlich feststünde. Das Kunststück ist fast komisch und jedenfalls bedauerlich, weil sich ein so großer, der deutschen Literatur in anderen Beziehungen zur Zierde gereichender Schriftsteller dazu herabläßt. Er sagt in seiner „Begründung“:

„Bei dem ungemessenen Ansehen, welches gerade die Kant'sche Philosophie gegenwärtig in den Kreisen der Kathederphilosophie genießt, kann die Enthüllung, daß letztere in meinem Pessimismus nichts anderes als die Kant'sche Philosophie bekämpft, nicht verfehlen, einen geradezu verblüffenden Eindruck hervorzubringen“.

Es ist aber in der ganzen weiten Welt Niemand „verblüfft“ worden, weil Niemand daran denken konnte, Kant, dessen höchstes Bestreben die Ablehnung aller über die Erfahrung und folglich über das Wissen hinausgehenden Vernunftschlüsse war, einen metaphysischen Pessimismus anzudichten. Sein wissenschaftlicher Pessimismus jedoch ist in seinem Hauptwerke, in seiner unsterblichen, ewig unerschütterlichen „Kritik der reinen Vernunft“ niedergelegt, von Hartmann in seiner „Begründung“ sorgfältig umgangen, im Bewußtsein, daß von dieser Wissenschaft jede Metaphysik und folglich auch die Hartmann's im Voraus umgeblasen ist. Den Kern dieses wissenschaftlichen Pessimismus will ich nun, der schwerfälligen Ausdrucksweise Kant's entkleidet, wiedergeben.

II. Der wissenschaftliche Pessimismus Kant's.

Wir erkennen eine Außenwelt um uns her und die Frage entsteht: wie gelangen wir zur Erkenntniß einer Außenwelt? Das ist gar keine Frage, antwortet der naive Realismus, wir erkennen die Außenwelt dadurch, daß wir sie sehen, daß wir sie hören, kurz, daß wir sie mit allen unseren Sinnen erfassen, und folglich sind die Dinge wie sie sind und wir haben gar keinen Grund, anzunehmen, daß sie auch etwas Anderes wären. Der naive Realismus ist die sancta simplicitas, der Zustand der noch von keinem Zweifel getrübten und deshalb gewissermaßen heiligen Unwissenheit, die nicht denkt, sondern einfach glaubt, was ihr vor Augen liegt. Der naive Realismus führt seinen Namen, weil er unbefangen an die völlige Realität der Dinge glaubt, nachdem er sie mit den Sinnen erkannt hat und nicht zweifeln kann, daß die Dinge auch wirklich (real) sind, wie sie ihm erscheinen.

Von dem complicirten Apparat, durch welchen dieses Erscheinen möglich wird und der ganz im Innern des Menschen spielt, also subjectiv ist und dadurch auch nur ein subjectives Product, subjective Dinge liefert, nicht Dinge wie sie an sich sein mögen, hat der naive Realismus keine Ahnung. Vollziehen sich doch auch andere Naturprocesse, z. B. die Blutbildung im eigenen Körper, obgleich sehr complicirt, hinter dem Rücken des eigenen Bewußtseins. Nur Diejenigen erkennen den geheimen Proceß, welche entweder durch eine wissenschaftliche Aufgabe dazu berufen sind, oder welche durch Leiden und

Zweifel bedrückt zum Denken angeregt werden. Die Letzteren forschen nach dem Grunde, weshalb sie unglücklich sein müssen, sie wollen den Ursprung, die Beschaffenheit, die Nothwendigkeit und den Zweck der Existenz der Welt erkennen, und fragen daher: wie gelangen wir zur Erkenntniß der Außenwelt?

Auf diese Frage hat vor mehr als hundert Jahren Immanuel Kant durch seine große Entdeckung der Apriorität die Antwort ertheilt, und was er mit außerordentlichem Genie auf blos speculativem Wege fand, hat die spätere Naturforschung, Physiologie und Psychologie vollauf bestätigt und dadurch in ein Wissen, d. h. in apodiktische Gewißheit verwandelt.

Man kann sich dieser großen Entdeckung mit umso größerem Vertrauen hingeben, wenn man sich von vornherein in den Sinn prägt, daß sie nicht zunächst dem speculativen Denken, sondern der Natur des Menschen abgewonnen, also im Grunde Naturwissenschaft ist. Zöllner sagt in seinem berühmten Buche über die Natur der Kometen, nachdem er den Nachweis geliefert, daß Kant einen Platz unter den größten Naturforschern aller Zeiten verdient: „Conceptionen, auf denen exakte Forscher der Gegenwart das stolze Gebäude ihres wissenschaftlichen Ruhmes erbaut haben, finden wir in bewundernswürdiger Uebereinstimmung bis in die kleinsten Details bei Kant wieder.“

Die Eindrücke auf die Sinne sind ihre Empfindungen. Dadurch ist aber noch kein Zusammenhang gefunden mit den Gegenständen, durch welche jene Empfindungen verursacht werden. Das Auge empfindet in sich die rothe

Farbe, das Geruchsorgan in sich den Duft, doch erkennen sie deshalb noch nicht draußen die Rose, die Ursache der blos innern Empfindung. Denn Ursache für eine Wirkung zu suchen, ist die Thätigkeit des Verstandes. Seine Unerläßlichkeit läßt sich annähernd, vergleichsweise, aus einem alltäglichen Vorgang deutlich machen, obgleich bei diesem noch andere Momente mitwirken, die jedoch hier nicht in Betracht kommen. Wenn ich nämlich einen Gegenstand vor Augen habe, mein Verstand aber mit der Wahrnehmung nicht beschäftigt ist, wenn ich an andere Dinge denke, so ist es, als ob ich den Gegenstand nicht sähe, von seiner Beschaffenheit, seinen Eigenschaften nichts aussagen könnte. In dieser Thätigkeit, Objecte zu bilden, handelt der Verstand unbewußt, denn auch das kleine Kind lernt erst durch ihn nach und nach Gegenstände wahrnehmen und unterscheiden und auch das Thier bringt sich seine Welt erst durch den Verstand hervor.

Zu diesem Zwecke sind dem Verstande von der Natur (a priori) Begriffe oder Grundsätze eingepflanzt, z. B. der Begriff der Ursächlichkeit (Causalität) oder der Grundsatz, daß jede Wirkung eine Ursache haben müsse. Kraft dieses apriorischen Zwanges verlegt er zunächst die Wirkungen auf die Sinne in die Außenwelt als die Ursache der Empfindungen, wobei ihm eine zweite Apriorität, die in der Sinnlichkeit oder in den Sinnen selbst liegt, zu Hilfe kommt. Denn der Sinnlichkeit sind die Formen ihrer Anschauung, Raum und Zeit, a priori eingeboren. In diese Formen werden die Eindrücke auf die Sinne, also der Stoff der Empfindungen hinein-

verlegt, wodurch es allein möglich wird, daß die Eindrücke hier und daß die Eindrücke jetzt empfunden werden, im Raume nämlich und in der Zeit. Der Verstand fährt nun fort, für die von den Sinnen wahrgenommenen Wirkungen die Ursache zu suchen, indem er einfach jene zusammenstellt oder zu einer Einheit verknüpft, die sodann als der verursachende Gegenstand erscheint. Um bei dem erwähnten Beispiel der Rose zu bleiben, so haben die Sinne Gestaltung der Blätter, Kelch, Stengel, Farbe und Duft wahrgenommen und alle diese Wirkungen, zur Einheit eines Gegenstandes verknüpft, halten wir dann für die Eigenschaften dieses Gegenstandes, der Rose. Es sind aber gar keine Eigenschaften, sondern nur Wirkungen auf unsere Sinne vorhanden. Bemerkenswerth ist, daß unter diesen fünf Gesellen nur der gröbste und plumpste, der Tast- oder Gefühlssinn, einigermaßen die Wahrheit erkennt. Auge und Nase schreiben die rothe Farbe und den Duft dem Gegenstande zu, glauben sie als Eigenschaften der Rose zu erkennen. Wenn sich aber der Tastsinn an ihrem Dorne sticht, dann empfindet er den Schmerz nicht als Eigenschaft der Rose, sondern ausschließlich als seine eigene Empfindung. Wie aber der Schmerz, so sind auch alle andern angeblichen Eigenschaften der Rose nur unsere eigenen Empfindungen, und es fragt sich, wo bleibt dann die Rose selbst als Ding an sich, unabhängig von ihrer bloßen Erscheinung in unserer Empfindung? Die Rose selbst, das Ding an sich, ist gar nicht zu erkennen. Den ohne philosophische Besinnung Dahinlebenden zwingt die Natur zu einem ahnungs-

und zweifellosen, zu einem absolut naiven Eingehen auf den Trug, welcher die Wirkungen der Dinge auf unsere Sinnesorgane scheinbar in die Eigenschaften der Dinge selbst verwandelt.

Niemals hat das Menschengeschlecht die Ueberzeugung fassen wollen, daß die vielgestaltige bunte Außenwelt nur ein Complex von Erscheinungen sei, dessen wahre Realität — das Ding an sich — hinter den Erscheinungen liege und der Erkenntniß verborgen bleibe. Ohne die feste Ueberzeugung von der erkannten Realität der Welt in ihrer bloßen Erscheinung, wären auch die historischen Bewegungen und die civilisatorischen Bestrebungen der Völker, ihre Thatkraft und daraus hervorgehend der Muth und die Freudigkeit, zu leben, immerdar gehemmt geblieben. Ein Beispiel dafür ist das geschichtliche Schicksal des Volkes der Indier, welches sich fortwährend unter Fremdherrschaft sah und niemals die lebensfreudige Spannkraft entwickelte, den ihm religiös so ferne stehenden Mohamedanern und den ihm politisch so widerwärtigen Engländern sich zu entziehen. Denn gerade in diesem Volke, von einer Natur umgeben, die sich in allen ihren Reichen farbenprächtig und sinnberauschend zu üppiger Schönheit entfaltet und dadurch den Lebensgenuß zum Bekenntniß, daß die Wirklichkeit Alles sei, herausfordert — gerade in diesem Volke ist schon mehr als tausend Jahre vor Christi Geburt traumhaft, ahnungsvoll die Anschauung aufgegangen, daß die ganze sinnliche Welt eine Illusion sei. Wer sich darüber aus der schwer zugänglichen Sanscrit-Literatur nicht unterrichten kann, dem genüge, um auf eines der popu-

lärsten Werke in dieser Beziehung hinzuweisen, die verdienstvolle „Geschichte des Alterthums“ von Max Duncker.

Er citirt aus der Philosophie der Indier, erst hinter dem Stoffe, hinter der Erscheinung, welche mit den Sinnen ergriffen und angeschaut werden könne, müsse die dunkle geheimnißvolle Quelle des Lebens liegen, hinter der Außenseite müsse noch eine innere, immaterielle und unsichtbare Seite vorhanden sein. — Diesen Dualismus, der auch durch die ganze Kant'sche Philosophie geht, was Duncker natürlich zu erwähnen nicht Veranlassung hat, hob die indische Speculation durch die kühne Annahme auf, daß die eine Seite des Dualismus, die sinnliche, materielle überhaupt nicht sei. Es gäbe nur Ein Sein, dies sei die höchste Seele und außer ihr sei nichts; was außer ihr zu bestehen scheine, sei Illusion. Die Welt d. h. die Materie bestehe nicht, sie scheine nur zu bestehen. Die Ursache dieses Scheines sei die Maja, die Täuschung.

Es ist absolut unannehmbar, daß Kant von dieser frühesten Evolution des Zwiespalts, den er selbst aufdeckte, daß er von der indischen Philosophie bei Abfassung der „Kritik der reinen Vernunft“ Kenntniß gehabt hätte. Die Sanscrit-Forschung hatte in Deutschland noch gar nicht angefangen, die Uebersetzungen kamen erst zu Beginn des 19. Jahrhunderts aus England. Kant würde, wenn er um ein Analogon seiner Entdeckungen im Alterthum gewußt hätte, wovon auch Berkeley keine Ahnung hatte, mit Freude sich darauf berufen haben und die Ehrlichkeit hätte ihn kein Opfer gekostet. Denn die

indischen Voraussetzungen bleiben unentwickelt, sind, wie bemerkt, nur Traum und Ahnung und entbehren daher jeder logischen Beweiskraft. Auch hebt Kant den Dualismus nicht durch ein tollkühnes Leugnen der Wirklichkeit auf, er versenkt sich vielmehr mit ebensoviel Freude wie Tiefsinn in die Bedingungen, durch welche eine Erfahrungswelt entsteht, in die reinen Verstandesbegriffe, nur daß er ihnen eine Grenze zieht, an welcher sie ohnmächtig stille halten müssen, weil ihre Erkenntnißkraft nicht bis zum Wesen der Dinge, zum Ding an sich, jenseits der Grenze der Erfahrung hinüberreicht. Er freut sich des Besitzes der Verstandesbegriffe und mit ihnen des Besitzes der Wirklichkeit, mag sie immerhin nur ein Phänomen sein. Die Constatirung der Verstandesbegriffe und ihrer Brauchbarkeit einzig und allein für die sinnliche, nicht aber für irgend eine übersinnliche Anschauung, ist ihm ein solcher Triumph des Herzens, daß der für so trocken verschrieene Stilist dadurch sogar zu einer bilderreichen, poetischen Darstellung gestimmt wird. Sie trifft namentlich die „Seefahrer" jenseits der Grenze der Verstandesbegriffe im stürmischen Ocean der Metaphysik. Er sagt:

„Wir haben jetzt das Land des reinen Verstandes nicht allein durchreist und jeden Theil davon sorgfältig in Augenschein genommen, sondern auch durchmessen und jedem Dinge auf demselben seine Stelle bestimmt."

Festes Land also hat er, ein untrügliches Wissen von Allem, was wirklich zur Möglichkeit einer Erkenntniß führt — und wie verhält sich dagegen die Speculation, die nach unmöglichen Erkentnissen trachtet? Er fährt fort:

„Dieses Land aber ist eine Insel und durch die Natur selbst in unveränderliche Grenzen eingeschlossen. Es ist das Land der Wahrheit (ein reizender Name), umgeben von einem weiten und stürmischen Oceane, wo manche Nebelbank und manches bald wegschmelzende Eis neue Länder lügt, und indem es den auf Entdeckungen herumschwimmenden Seefahrer unaufhörlich mit leeren Hoffnungen täuscht, ihn in Abenteuer verflicht, von denen er niemals ablassen und sie doch auch niemals zu Ende bringen kann."

Dieses Meer, auf welchem die Wahrheit vergebens gesucht wird, ist bis zum heutigen Tage der Aufenthalt der Metaphysiker, ob ihr Schiff nun der „Wille" oder das „Unbewußte" sei; während auf der „Insel", die Kant entdeckt hat, die Wahrheit wirklich zu finden ist. Allerdings ist es nur ein sehr begrenzter Inhalt, was hinter dem „reizenden Namen" steckt. Kant selbst definirt die Wahrheit als die Uebereinstimmung unserer Erkenntniß mit Objecten. Die Erfahrung, welche diese Objecte enthält, d. h. alle Gegenstände sinnlicher Anschauung, ist der Inbegriff aller Erkenntniß und diese wird nur möglich durch die Verstandesbegriffe, welche die Wahrnehmung ins Bewußtsein bringen, z. B. durch den Verstandesbegriff der Ursächlichkeit (Causalität).

Wie lautet nun die auf der „Insel" herrschende Wahrheit, oder die Beantwortung der vorausgegangenen Frage: wie gelangen wir zur Erkenntniß einer Außenwelt? Faßt man die Ergebnisse der Erkenntnißlehre zusammen, so kann man sagen: Die Außenwelt ist eine Erscheinung, — was jedoch nicht gleich-

bedeutend ist mit Schein, wie Pseudo-Philosophen (z. B. Kirchmann) aus materialistischer Gehässigkeit, Kant untergeschoben haben. Die Verwandlung der Welt in bloßen Schein bleibe der indischen Träumerei überlassen. Die Außenwelt ist Wirklichkeit und als solche eine Wirkung. Beide Begriffe haben vom Tiefsinn der deutschen Sprache, die eine philosophische ist, wie sich an manchen ihrer Ausdrücke nachweisen ließe, eine fast synonyme Bedeutung erhalten. Die Wirklichkeit ist eine Wirkung, aber ausschließlich die Wirkung angeborener (apriorischer) Functionen unseres Verstandes und unserer Sinne. Mit den blos subjectiven Thätigkeiten, auf die wir beschränkt sind, ist es unmöglich, zu erkennen, was die Außenwelt als Ding an sich sei. Der naive Realismus eines Knaben will nicht begreifen, daß sein Bild im Spiegel blos der Reflex des Hineinschauenden sei, sondern hält das Bild für etwas Selbstständiges, das unabhängig von ihm hinter dem Spiegel verursacht wurde. Ist der Knabe wißbegierig, etwa für Metaphysik begabt, so sucht er immer wieder, freilich vergebens, hinter den unverrückbar festgenagelten Spiegel zu schauen.

Dies ist hinsichtlich der Erkenntniß Alles, was wir wissen und jemals wissen werden, die ganze volle Wahrheit — und die einzige, die wir haben. Auch wer von ihr überzeugt ist, wird behaupten, daß sie, obgleich nur genialer Tiefsinn sie entdecken konnte, in ihrem positiven Inhalt eng und mager sei. Ihre hohe, außerordentlich große Bedeutung liegt in der That zunächst in ihrem negativen Inhalt, in ihrer Ablehnung alles dessen, was losgelöst von der Bedingung, unter welcher

Erfahrung zu Stande kommt, dennoch philosophische Wissenschaft sein möchte. Was ist aber mit der Erkenntniß blos der Mittel zur Erfahrung für diese selbst, für die Erhöhung des praktischen, sittlichen Daseins geleistet? Wie kann uns diese Erkenntniß leben helfen?

Der von Leiden oder Zweifeln niedergedrückte Mensch, welchem religiöse Dogmen sowie metaphysische Doctrinen nicht den Frieden zu geben vermochten, wird ihn auch von der scheinbar so dürren Wahrheit der Erkenntnißlehre nicht empfangen. Ich stelle jedoch die vorliegenden Betrachtungen nur deshalb an, um gerade an der Hand jener scheinbar so unfruchtbaren Wahrheit, objectiv so ungenügend für den forschenden Geist, subjectiv so trostlos für das verwundete Gemüth erscheinend, eine Befriedigung zu gewinnen, wie sie nicht von der Kanzel und nicht vom Katheder herab gereicht werden kann. Zu diesem Zwecke ist es jedoch nöthig, den Umfang und die Tiefe der Kant'schen Erkenntnißlehre ganz zu ermessen. Erst wenn das Abstoßende und die Herbigkeit der Frucht vollkommen durchgekostet ist, kann sich ein bleibender, süßer Nachgeschmack von ihr einfinden.

Kant's Theorie der Erkenntniß gibt keinen Aufschluß über Gott, Unsterblichkeit, Seele, Zweck der Welt, Bestimmung des Menschen u. s. w. Denn alle diese Fragen könnten wissenschaftlich nur durch Einblick in die verborgene Wesenheit, in das Ding an sich, beantwortet werden, dessen Unerkennbarkeit Kant als eine „nothwendige Lücke unseres Wissens" bezeichnet. In den bodenlosen Abgrund dieser Lücke fallen nicht nur die erwähnten Fragen, sondern sogar der Aufschluß über die

Abkunft der apriorischen Erkenntnißmittel geht darin rettungslos unter. Wie entsteht z. B. das Bewußtsein, welches die Einheit oder Verknüpfung aller Merkmale eines wahrgenommenen Gegenstandes ist, wodurch derselbe als ein solcher im Innern des Betrachtenden sich gestaltet?

Die Philosophie des Stumpfsinns, der Materialismus, erzählt unter seinen übrigen Ammenmärchen auch die Entstehung des Bewußtseins. Nach dem materialistischen Aberglauben wäre alles Denken durch die Schwingungen der Hirnmoleküle erklärbar, folglich auch das Bewußtsein, welches nur eine denkende Beziehung des Gegenstandes auf ein Ich ist.

Die schwingenden Hirnmoleküle sind eine Bewegung und eine solche kann immer nur eine Wirkung sein, sie muß selbst erst eine Ursache haben. Wo steckt sie?

Wie in der Physiologie der Sinnesorgane von Helmholtz, so fand Kant's speculatives Resultat auch im Vortrag „über die Grenzen des Naturerkennens" von du Bois-Reymond eine späte naturwissenschaftliche Bestätigung. In diesem Vortrag sagt der Gelehrte: „Durch keine zu ersinnende Anordnung oder Bewegung materieller Theilchen läßt sich eine Brücke ins Reich des Bewußtseins schlagen. . . . Welche denkbare Verbindung besteht zwischen bestimmten Bewegungen bestimmter Atome in meinem Gehirn einerseits, andererseits den für mich ursprünglichen, nicht weiter definirbaren, nicht wegzuleugnenden Thatsachen: „Ich fühle Schmerz, fühle Lust; ich schmecke Süßes, rieche Rosenduft, höre Orgelton, sehe Roth", und der ebenso unmittelbar daraus fließenden Gewißheit: „Also bin ich"?

Hauptsache für diese Betrachtuug ist der Nachweis du Bois-Reymond's, daß die mechanische Ursache (Bewegung) rein in der mechanischen Wirkung aufgeht: „Bewegung kann nur Bewegung erzeugen oder in potentielle Energie zurück sich verwandeln. Potentielle Energie kann nur Bewegung erzeugen, statistisches Gleichgewicht erhalten, Druck oder Zug üben. Die Summe der Energie bleibt dabei stets dieselbe. Mehr als dies Gesetz bestimmt, kann in der Körperwelt nicht geschehen, auch nicht weniger; die mechanische Ursache geht rein auf in der mechanischen Wirkung. Die neben den materiellen Vorgängen im Gehirn einhergehenden geistigen Vorgänge entbehren also für unseren Verstand des zureichenden Grundes. Sie stehen außerhalb des Causalgesetzes, und schon darum sind sie nicht zu verstehen, so wenig wie ein Mobile perpetuum es wäre. Aber auch sonst sind sie unbegreiflich".

Dieser Gedankengang deckt sich vollständig mit Kant. Ueber den Begriff der Causalität hinaus gibt es für den Verstand kein Erkennen. Du Bois-Reymond meint ferner, selbst wenn man das Zugeständniß machte und annähme, daß jedes Molekül schon für sich selbst beseelt sei, so ergäbe sich noch immer keine Möglichkeit, aus der Summe dieser Molekülseelen das einheitliche Bewußtsein eines individuellen thierischen oder menschlichen Wesens herzustellen.

Eine Welt, in welcher die Vernunft ununterbrochen danach strebt, die Wahrheit, das Wesen der Dinge an sich zu erkennen, während der Verstand ausschließlich Grundsätze zur Verfügung hat, die blos die Erscheinungs-

welt zum Bewußtsein bringen, eine Welt, in der die Wahrheit nicht erreicht werden kann und somit auch der Ursprung und die Wesenheit, die Nothwendigkeit und die Möglichkeit des Guten für immerdar ein Räthsel bleibt, ist, objectiv gefaßt, eine schlechte Welt, und dies ist der objective Kern eines wissenschaftlichen, oder — um der Bezeichnung den Stempel Kant's aufzudrücken — des erkenntnißtheoretischen Pessimismus.



Die subjective Wirkung.

Kant mochte wohl bei Abfassung der „Kritik der reinen Vernunft" die geheime Befürchtung gehegt haben, die „nothwendige Lücke des Wissens" werde sich zu einer unnöthigen Wunde des Herzens bei den Glaubensseligen unter seinen Zeitgenossen gestalten. Denn bei diesen hatte selbst in den höchsten Kreisen der Bildung Philosophie keinen anderen Beruf und Werth behauptet und bisher auch keinen anderen Zweck erfüllt, namentlich in Deutschland, als die frommen Traditionen aus Bibel und Katechismus in eine höhere Geistessphäre zu erheben, oder mit anderen Worten den Glauben, der Zweifeln ausgesetzt sein konnte, durch reine Vernunftschlüsse in die Bestimmtheit und Unverbrüchlichkeit des Wissens zu verwandeln.

Nun war zur allgemeinen Ueberraschung, die einer Bestürzung gleichkam, die Offenbarung aufgetreten, daß durch reine Vernunft überhaupt nichts über die Transscendenz auszusagen, nichts über Dinge auszumachen sei, die jenseits der sinnlichen Anschauung oder der möglichen Erfahrung liegen. Zwar konnte auch die letztere nur durch Verstandesbegriffe bewerkstelligt werden, die selbst nicht erklärt werden konnten, sondern aus dem Jenseits

der Erfahrung, aus der Transscendenz stammten und folglich transscendentale Logik genannt wurden; allein einen transscendentalen Gebrauch zur Erkenntniß des Uebersinnlichen ließen sie absolut nicht zu, sondern bewiesen ihre objective Giltigkeit nur im Zustandebringen der sinnlichen Erscheinungen. Das war ja eben die Kritik, die Kant an der reinen Vernunft übte, daß er ihr die unberechtigte Anmaßung nachwies, Erkenntnisse liefern zu wollen, die jenseits der Erfahrung liegen. Er nannte sie die reine Vernunft, weil sie eben pur aus eigenem Vermögen die Verstandesbegriffe übersteigend und ohne sich auf Erfahrung zu stützen, ein jenseits derselben liegendes Ziel zu erreichen vermeinte.

Im günstigsten Falle sagte man dem Werke Kant's nach, daß es eine „Vermittlung" zwischen der dogmatischen und der skeptischen Philosophie beabsichtige. Dogma sind alle diejenigen Voraussetzungen, welche weder bewiesen noch überhaupt beweisbar sind, und die Religion, die auf Dogmen beruht, insoferne sie eine positive Confession bildet, nimmt dafür einfach den Glauben in Anspruch, während die Philosophie entweder von Dogmen ausging, die so fest eingewurzelt waren, daß sie ihr gar keines Beweises mehr bedürftig schienen, oder selbst erfundene Dogmen zu Grunde legte, als Stütze und Ausgangspunkt für das Spiel der reinen Vernunft. Diesen dogmatischen Systemen erwuchs ein Gegner in der skeptischen Philosophie der Engländer (namentlich Hume), allein die Skepsis muß doch immer für möglich halten, was sie bezweifelt, sonst träte sie mit der entschiedenen Verneinung auf, und so lange sie keine Beweiskraft hat, sind ihre Zweifel

noch immer eine Anerkennung des Rechtes, daß die dogmatische Philosophie bestehe. Kant sollte nun nach der Meinung seiner günstigen Beurtheiler der Skepsis den Boden so weit entzogen haben, als nöthig, um sie mit der wesentlichsten Beschaffenheit des Dogmatismus zu versöhnen. Dieser Irrthum hat sich bis zum heutigen Tage fortgesetzt und die „Vermittlung" taucht in den neuesten Besprechungen der Kritik der reinen Vernunft wieder auf, ein Beweis, daß das wahre Verständniß Kant's, die Aufnahme seiner im Grunde so einfachen Wahrheiten, in die Schule, schon in die ersten Elemente der Bildung, als Basis einer neuen Culturepoche einer überaus fernen Zukunft überlassen bleiben muß.

Daß sich der Wahn der Vermittlung so lange erhalten konnte, ist um so wunderbarer, als Kant in seinem Hauptwerke im Voraus dem Mißverständniß vorgebeugt zu haben glaubte. Indem er der Skepsis dieselbe unzulässige und haltlose Begründung nachwies, wie ihrem Gegner, dem Dogmatismus, bezeichnet er beide als „Luftfechter, die sich mit ihren Schatten herumbalgen; denn sie gehen über die Natur hinaus, wo für ihre dogmatischen Griffe nichts vorhanden ist, was sich fassen und halten ließe. Sie haben gut kämpfen: die Schatten, die sie zerhauen, wachsen wie die Helden in Walhalla in einem Augenblicke wiederum zusammen, um sich aufs Neue in unblutigen Kämpfen belustigen zu können."

Dabei war Kant voll Eifer darauf bedacht und erwartete selbst mit Ungeduld, die „Lücke" wieder schließen zu können, eben aus der erwähnten Furcht vor der subjectiven Wirkung seiner Entdeckung, vor dem Eindruck

auf das Gefühl seiner gläubigen Zeitgenossen; die Kritik der reinen Vernunft galt ihm selbst für nicht mehr, als für eine unerläßliche Vorschule und Vorbereitung zu der von ihm vorzugsweise bezweckten ethischen Erfüllung der Forderungen (Postulate) der reinen Vernunft durch die Kritik der praktischen Vernunft. Darum gab er sich von der wissenschaftlichen Begründung des Pessimismus durch sein Hauptwerk gar keine Rechenschaft, wie denn auch der Begriff und das Wort „Pessimismus" in seinen sämmtlichen Werken nicht anzutreffen ist. Für Denjenigen jedoch, der die Kritik der praktischen Vernunft ablehnen muß und sie nur als den Abfall Kant's von Kant betrachten kann — und dies ist so ziemlich bei allen Verständigen der Fall, die sich mit Philosophie beschäftigen — bleibt das Hauptwerk für das Gemüth ein ebenso grauenhaftes wie erhabenes Denkmal des auf Erden für ewig sich behauptenden Pessimismus, dem nichts entgegengesetzt, aus dem nur gefolgert werden kann, was ich — ein Vereinzelter und mit geringer Hoffnung ausgerüstet, hie und da wieder eine vereinzelte Beistimmung zu finden — als Versöhnung mit dem Pessimismus aus ihm selbst ableiten will.

Früher jedoch müssen Wahrheit und Wirkung des wissenschaftlichen Pessimismus über alle Zweifel erhoben werden, wie sie aus dem objectiven Kern der Kritik der reinen Vernunft aufgeht, wenn ihn ein verstehender und folglich denkender Mensch in die Seele geprägt hat. Eine subjective Wirkung auf größere Kreise ist nach der erwähnten ersten Bestürzung nicht mehr eingetreten, und wenn man geistreich, aber unzutreffend das große Werk,

parallel gehend mit der politischen Revolution der Franzosen, als die deutsche Revolution der Geister bezeichnet hat, so fehlt zur Richtigkeit dieses Vergleiches das Wichtigste: daß die philosophischen wie die politischen Ideen in den Herzen eine Leidenschaft, sie zu verwirklichen, entzündet hätten; es fehlt die subjective Wirkung.

Bald hatten sich nur die Fachgelehrten des Werkes bemächtigt, um ihm Kritiken, Gegenschriften und Berichtigungen nachzuschicken. Was auf den ersten Blick seltsam erscheint, aber bei näherem Zusehen leicht erklärlich ist: ziemlich günstige Beurtheiler fanden sich unter den Orthodoxen, unter den Theologen aller Confessionen.

Die Herren berechneten, wenn die Vernunft bankerott sei und absolut nichts mehr leisten könne, dann müsse nothwendig der Glaube die Zahlungen an die arme Menschheit auf sich nehmen, was allerdings nicht das Ziel war, welches Kant im Auge gehabt hatte.

Noch bei seinen Lebzeiten begann mit Fichte der Hexensabbath der neuen Metaphysiker, die unter dem Vorwand und vielleicht sogar mit dem ehrlichen Vorsatz, das große Werk zu erweitern, zu ergänzen, fortzuführen, den Geist desselben, den innersten Grundgedanken, immer mehr erstickten, bis er für todt gehalten und in Vergessenheit gerathen war. Der Spektakel dauerte fast bis in die Hälfte unseres Jahrhunderts hinein und der Höllenlärm erklang den Fachmännern endlich so wild und unharmonisch, daß sie wie in Verzweiflung nach dem Grundbaß riefen, nach der Wiederkehr zu Kant.

Seitdem ist er auf den Universitäten eine geheiligte Autorität, die allerdings mehr gepriesen als gepredigt wird. Vielleicht nicht mit Unrecht! Worin soll den jungen, lebenslustigen Studenten die Philosophie als Fachwissenschaft helfen und nützen? Einzig annehmbar für sie ist die Geschichte der Philosophie. Wenn diese selbst kein Wissen enthält, so ist doch die geschichtliche Aufeinanderfolge der Systeme ein Wissen, weil eine Erfahrung. Ein fast pathologisches Interesse, Leiden durch Natur oder Schicksal, individuelle Gemüthsverfassung oder Denkungsweise muß es sein, was zur Philosophie treibt, wenn sie das Leben tragen, erhöhen und ihm sogar eine vom gewöhnlichen und unwahren Begriff des Glückes weit entfernte Seligkeit bereiten soll.

Inzwischen ist in großen Kreisen unserer neuesten Zeit das Interesse an Philosophie, wenn sie nicht mit pikanten, feuilletonistischen Aeußerungen des unwissenschaftlichen Erfahrungs-Pessimismus der jüngsten „Systeme" gewürzt ist, gänzlich erstorben. Der Materialismus und die zur Behaglichkeit führenden Entdeckungen der Naturwissenschaft haben die Gier, zu leben, in dem Grade gesteigert, daß der Geldgewinn, der den Genuß ermöglicht, die Leidenschaft aller Stände geworden ist, so daß sich hierin, nach echt demokratischem Begehren, Fürst und Proletarier in die Arme fallen. Und Kant? In Deutschland ist es keine seltene Erscheinung, daß die Unsterblichkeit eines Autors, soweit sie seinen Namen betrifft, mit dem Vergessen seiner Leistungen Hand in Hand geht.

Für den Einzelnen, den der erwähnte pathologische Zwang seiner Individualität zur Philosophie treibt, erhält erst durch den Dualismus zwischen Erscheinung und Ding an sich in der „Kritik der reinen Vernunft“ die unbestimmte Sehnsucht nach Welterklärung einen gegenständlichen Inhalt. Um dies deutlich zu machen, sollen die vorliegenden Betrachtungen, nachdem sie flüchtig den objectiven Kern berührt haben, sich erst später über das Fundament des wissenschaftlichen Pessimismus verbreiten. Aus der Nacht, welche die Erkenntnißtheorie dem schreienden Bedürfniß nach Licht, nach Erklärung und Aufklärung der letzten Fragen, unerbittlich, weil ganz objectiv, entgegengesetzt, tritt zunächst wie ein Gespenst der kaum faßbare Begriff der Zwecklosigkeit der Welt oder der Unerkennbarkeit ihres Zweckes hervor! Unerkennbar! Was ist der Zweck der Welt, wenn sie dem trachtenden, sehnenden Menschenherzen die Wahrheit, die allein der Grund ihrer Existenz sein muß, wenn sie ihm die Dinge an sich für ewig verbirgt? Die subjective Wirkung der Zwecklosigkeit ist ein Schauder, wie ihn die plötzliche unerwartete Begegnung mit einer Leiche hervorruft.

Bei diesem Gedanken thut sich eines der eleusinischen Geheimnisse auf, welches den wahren Stimmschlüssel zum Pessimismus, zur Verzweiflung an der Welt liefert. Das Medusenantlitz der Zwecklosigkeit hat ein Dichter tändelnd zwischen die blumigsten Scherze in den Sand hingezeichnet; dasselbe Medusenantlitz hat unser Philosoph mit den unbarmherzigsten Hammerschlägen seiner transscendentalen Logik und Aesthetik aus diesem Erden-

stoffe herausgemeißelt. „Zwecklos ist die Welt, ja zwecklos wie die Liebe, wie das Leben, wie der Schöpfer sammt der Schöpfung", lesen wir in „Atta Troll" von Heinrich Heine; in der Erkenntnißtheorie ist die Zwecklosigkeit der Welt mit grauenhafter Deutlichkeit dargestellt.

Die Einkerkerung des Erkennens in die subjectiven apriorischen Geistes- und Sinnesthätigkeiten des Menschen, wodurch die brennende Begier nach Erkennen der Wahrheit zum Schmerz gesteigert und zur Hoffnungslosigkeit verurtheilt ist — die Einkerkerung in die Apriorität ist die Ausschließung der Glückseligkeit. Diese wäre nur durch Befriedigung der erhabensten Sehnsucht nach Einigung mit dem Urquell alles Daseins denkbar. Von ihm empfinge die Glückseligkeit irdische Unwandelbarkeit. Erkenntniß und Glück wären eins und dasselbe.

Unerkennbar! Das Verhängniß dieser Offenbarung hat sich auch dort keinen Augenblick verleugnet, wo ihre furchtbaren Consequenzen ethisch ausgeglichen werden sollten. In der Kritik der praktischen Vernunft ist schon die Unmöglichkeit, das rein moralische Motiv in die Welt der Causalität, in die Erscheinungswelt treten zu lassen, Begründung des Pessimismus. Auf das Fundament noch näher einzugehen, ist für eine Betrachtung der Geistesbewegungen in der Menschheit schon deshalb unerläßlich, weil hervortreten muß, welche Richtung die moderne Cultur genommen hätte, wenn ihr der Unterschied zwischen Verstandesbegriffen und reiner Vernunft vollkommen deutlich geworden wäre, während die ununterschiedene Vermischung ein Heer von unhaltbaren



Ideen und von Büchern darüber aus dem Boden angeblicher Wissenschaftlichkeit gestampft hat. Früher jedoch ist eine flüchtige Uebersicht der in der Luft schwebenden Vernunftgebäude oder des auf Kant gefolgten neuen Dogmatismus nöthig, damit er zum Verstummen gebracht sei, bevor ich aus dem wissenschaftlichen Pessimismus Kant's selbstständig die versöhnenden Folgerungen ableite.



Zweite Abtheilung.

Rückfall

aus dem

Wissen in das Meinen

bei

Nachfolgern Kant's.

Von Kant bis Fichte.

Die vorliegenden Betrachtungen sind nicht Geschichte der Philosophie und ebensowenig Kritik ihrer Systeme. Meine Betrachtung geht ausschließlich von der „Kritik der reinen Vernunft" aus, von einem Werke, welches zwar wissenschaftlicher Nachbesserungen bedarf — die würdigste Aufgabe der heutigen Fachwissenschaft — aber, auf dem Fundament einer im Bereiche des Menschengeistes vollkommen neuen Entdeckung aufgerichtet, schon durch diese ein vollendetes Werk ist. Trotzdem ragt es wie ein unvollendeter Dom in die Höhe, unvollendet nicht durch Zufall oder Schicksal, sondern nach Grundplan und Absicht. Es ragt bis zu jener Höhe auf, wo das Himmelsgewölbe selbst ihm eine Grenze setzt, die Sphäre nämlich, deren dünne Luft von keiner Creatur mehr geathmet werden kann, deren Aether kein irdisches Werkzeug mehr zum Weiterbau darbietet, die Sphäre, die man Transscendenz nennt, weil sie jenseits aller möglichen Erfahrung liegt. So gestaltete sich das Vollendete zum Fragment, zum Fragmentarischen des Lebens selbst, zur ewig unausgleichbaren, niemals zu ergänzenden Brüchigkeit des Daseins: zum wissenschaftlich begründeten Pessimismus.

Aus drei Charakterzügen der menschlichen Natur stammen die unablässig wiederkehrenden, ewig hoffnungslosen Versuche, den unvollendeten Dom auszubauen, hoffnungslos, weil zwischen der von Kant erreichten Grenze und der Sphäre, die darüber hinausliegt, das erste Erforderniß zu jeglichem Bau, sei er noch so erhaben oder noch so bescheiden, gänzlich mangelt: Grund und Boden. Zunächst ist es der Ehrgeiz, welcher sich an das Unternehmen wagte, als Bädeker im unentdeckten Land der Transscendenz umherzureisen, also Metaphysik zu dichten. Diese Methaphysiker lassen die Frage offen, mit welcher Fahrgelegenheit sie das von ihnen beschriebene Land erreichen, und ebenso die andere Frage, wie das von ihnen als Wahrheit Ausgegebene, wie das von ihnen in dem fernen Lande Gesehene und Beschriebene als Wahrheit zu beglaubigen sei, wenn nachfolgende Bädeker wieder ganz davon verschiedene Dinge als den wahren Inhalt der Transscendenz feststellten. Die erlösende Wahrheit kann doch immer nur Eine sein.

Der zweite Charakterzug, der zum Weiterbau des Domes aufstachelt, liegt in der Natur des menschlichen Herzens überhaupt, dem ein Trieb der Verknüpfung (der synthetische Trieb) angeboren ist, der Trieb durch Verknüpfung alles Gedachten und alles Angeschauten den realen Zusammenhang aller Dinge zu entdecken. Denn die Entdeckung wäre zugleich die heißersehnte Erlösung, die endliche Befreiung, d. h. die Befreiung innerhalb der Endlichkeit von Erdenmacht und Erdenwahn, die Aufhebung der Zwecklosigkeit, die Einsicht in Grund und Ziel der Schöpfung, das erreichte Einverständniß mit

ihrer Existenz, in Folge dessen die Beseitigung des Unglücks, welches mit dem dunklen Sein gegeben ist, oder die Lösung des alle Menschenherzen quälenden Räthsels: was Glück sei. Dies Alles verlangt der synthetische Trieb, von Natur aus dem Gemüthe so tief eingepflanzt, daß man ihn das metaphysische Bedürfniß der Menschheit genannt hat, welches durch neue Systeme immer wieder zu befriedigen, und immer wieder vergebens, gehofft wurde.

Was nun speciell die Versuche betrifft, den Dom der Kritik der reinen Vernunft fortzubauen, zu erweitern, zu ergänzen, so liegt der dritte Erklärungsgrund in der Beschaffenheit des Werkes selbst. Der vor Kant herrschend gewesene Dogmatismus konnte sich der völligen Hoffnungslosigkeit einer metaphysischen Welterklärung nicht im geringsten bewußt sein. Er ging behaglich mit dem festen Glauben an die durch ihn zu gewährende Befriedigung an die Speculation. Mit dem Dogma: Gott, welches als nicht mehr zu beweisen nöthig oder durch die Speculation selbst leicht zu beweisen schien, war eigentlich alle Erklärung schon im voraus gegeben und es kam nur noch darauf an, die Principien zu erschließen, nach welchen Gott die Welt zusammenhielt und mit dem Verständniß derselben den Grund zu allen Wissenschaften, sowie zur Religion und Moral zu legen. Die Principien konnten durch Speculation auf sehr verschiedene Weise entwickelt werden, sie konnten von der Annahme einer unendlichen Vielheit beseelter Bestandtheile (Monaden), sie konnten von der Annahme der Einheit der Substanz und ihrer Attribute in Gott aus-

gehen — immer blieb mit dem Dogma selbst der Weg zur höchsten allumfassenden Erkenntniß geebnet.

Den Dogmatismus warf mit Kant der Kriticismus völlig über den Haufen. Aus der Erfahrung, der einzigen Möglichkeit des Wissens, insoferne dasselbe gleichbedeutend ist mit apodiktischer Gewißheit, aus der Erfahrung selbst wurde wissenschaftlich dargethan, daß sie zu überschreiten die gesammte menschliche Organisation vollkommen unfähig sei. Diese höchst betrübende Verkündigung, wenn sie sich auch noch nicht, wie es erst in diesen Betrachtungen geschieht, zum Begriff und Inhalt des Pessimismus gestaltet hatte, war doch der namenlose Schmerz, allen Verheißungen des Dogmatismus, der Erlösung, der Begreiflichkeit der Welt, der Beseligung durch Hingebung an den Ursprung alles Seienden für immer entsagen zu müssen. War es anders möglich, als daß stets wieder metaphysische Anstrengungen gemacht wurden, die Transscendenz zu erklettern?

Anfangs geschah dies durch Fichte noch mit krampfhafter Anlehnung an die von Kant aufgeschichteten Bausteine zur Möglichkeit einer Erfahrung. Hierauf knüpfte man nicht mehr an Kant, sondern schon an Fichte's transscendente Uebertreibungen und Verzerrungen der von Jenem entdeckten Grundlagen an und als die Himmelsleiter, völlig in der Luft schwebend, von Hegel bestiegen wurde, da war Kant schon ein völlig überwundener Standpunkt, der nur mehr in die Geschichte, nicht mehr in das Wesen der Philosophie gehörte. Wie verlockend es auch wäre, diese akrobatischen Kunststücke der Metaphysik mit schließlichem Herunterpurzeln der in Ohn-

macht sich auflösenden Kräfte spottend zu betrachten, — so wäre es sittlich doch ein Unrecht, sich in das Schauspiel nicht mit einer gewissen Ehrfurcht vor den ungeheuern Anstrengungen des Menschengeistes, hervorgerufen durch den schmerzvollen Trieb des Menschenherzens, seiner Unseligkeit zu entkommen, betrachtend zu vertiefen. Nur sollte solche Vertiefung der individuellen Anlage und Neigung überlassen bleiben und nicht auf den Universitäten obligatorisch gemacht werden. Bei der Jugend im Allgemeinen ist kein pathologischer Zug zur Speculation vorauszusetzen. An Stelle der letzteren genügt und erfrischt das Studium der Logik, vorausgesetzt, daß sie nicht, wie es leider heutzutage wieder geschieht, durch metaphysische Einmischungen getrübt werde, sondern rein die Wissenschaft der Verstandesoperationen, die Selbsterkenntniß des Verstandes bleibe. Zwang zu Speculation jedoch trocknet die Seele aus und verleitet das Gehirn zu unnatürlichen Turnübungen, welche verhängnißvoll auf das praktische Leben zurückwirken können.

Bei meiner Betrachtung der Nachfolge Kant's leitet mich, wie bemerkt, weder ein geschichtlicher noch ein kritischer Zweck. Ehe der wissenschaftliche Pessimismus die Scheidewand für immer aufgerichtet erklärt, welche apriorisch bedingte, durch Sinne und Verstand ermöglichte Erkenntniß von den Luftgebilden trennt, in denen die reine, d. h. von der Erfahrung nicht bedingte, sich selbst überlassene Vernunft Wahrheit und Wirklichkeit vermuthet, müssen von ihren angeblichen Aufschlüssen diejenigen betrachtet werden, welche von der betrübten Resignation, von der Verzichtleistung auf Wahr-

heit, wenigstens für möglich erachtet, wenigstens geglaubt werden könnten. Erst nachdem sich gezeigt hat, daß auch auf diesem Wege keine Verbindung mit der Transscendenz zu hoffen ist, kann die Pforte zu ihr als geschlossen erklärt und eine Forschung unternommen werden, um innerhalb des für ewig festgestellten wissenschaftlichen Pessimismus selbst einen Erholungspunkt für das Gemüth zu finden.

Kant war der erste unter seinen Apostaten, sein eigener abtrünniger Nachfolger. Eine Ahnung, mit seiner Prüfung aller Erkenntnißvermögen der reinen Vernunft, wobei sie so schlecht bestand, den Pessimismus für immer begründet zu haben, konnte ihm umso weniger aufgehen, als er mit jener Prüfung einzig und allein den Zweck verband, Religion und Moral auf festere philosophische Grundlagen zu stellen, nachdem sich die vom Dogmatismus gelegten Fundamente als wacklige und brüchige erwiesen hatten. War in dem vorangegangenen Hauptwerke der armselige Mensch zitternd und hilflos, weil eingeschränkt in eine problematische Erkenntniß durch Sinne und Verstand, seinem eigenen unendlichen Wissensdrang gegenüber gestellt worden, so sollte die Kritik der praktischen Vernunft denselben an enge Schranken gebundenen Menschen in die Sphäre völliger Freiheit erheben, ihm zu einer königlichen Selbstbestimmung im sittlichen Handeln, also im praktischen Leben verhelfen; er sollte Bürger einer nicht mehr der Erscheinungswelt angehörenden, sondern übernatürlichen Ordnung der Dinge an sich werden. Dadurch wurden ihm Gott, die Unsterblichkeit der Seele und die Freiheit des Willens zurückgegeben.

Die erste Frage ist selbstverständlich, durch welche Mittel diese Ueberschreitung der Erkenntnißgrenzen ermöglicht werde. Kant selbst sagt: „Außer dem Verhältnisse, darin der Verstand zu Gegenständen (im theoretischen Erkenntniße) steht, hat er auch eines zum Begehrungsvermögen, das darum der Wille heißt."

Die Abschweifung lohnt sich, schon hier festzuhalten, was Kant unter dem Willen versteht im Gegensatz zu dem metaphysischen Spuk Schopenhauer's, der den Willen zu einer vom Subject losgelösten Potenz macht, und wo ich in meiner Betrachtung des sittlichen Bewußtseins vom Willen spreche, habe ich stets im Auge, was Kant darunter versteht. Der Wille ist bei Schopenhauer der ganze Umfang und Inhalt der Transscendenz, denn er ist nichts Geringeres als das Ding an sich, welches durch unsere Subjectivität die Dinge der Erscheinungswelt erst hervorgerufen hat! Ist da nicht ein Wunder der Erleuchtung über unsere finstere Erde aufgegangen? Warum standen wir nur so verzagt, hoffnungslos und traurig vor der wissenschaftlichen Unerkennbarkeit des verborgenen Ursprungs der Welt? Das Ding an sich ist erkannt, das Welträthsel ist gelöst! Es hat nur den einzigen kleinen Fehler, daß die Lösung nicht begriffen werden kann. Ein kleines Kind hätte schon so viel Kopf, um zu fragen: gibt es einen Willen ohne Jemanden, der will? Man könnte sich ebenso gut einen Hunger denken ohne einen Magen, der ihn empfindet, und noch dazu wäre dieser empfindungslose Hunger der Schöpfer des empfindenden Magens! Dem Verfasser dieser närrischen Fiction, deren Komik ich noch später zu be-

leuchten habe, wurde gleichwohl von den „Gebildeten“ dieser besten aller möglichen Welten „unsterblicher“ Ruhm zugesprochen. Das ist lehrreich und nicht ohne sittliche Wirkung auf den Ehrgeiz denkender Männer; sie lernen daraus den imaginären Werth literarischen Ruhms kennen.

Der Wille ist bei Kant Gegenstand der Erfahrung und folglich der menschlichen Erkenntniß zugänglich, denn er ist nichts weiter als einfach das Begehrungsvermögen, das Jeder in sich selbst erfährt. Es ist nun interessant, den leisen und behutsamen Schritten Kant's zu folgen, durch welche er unvermerkt erhaschen will, was jenseits der von ihm selbst gezogenen Grenzen liegt. Erkenntniß ist nur der Schatten, den wir selbst werfen. Vermag nun, wie bekannt, Niemand über seinen Schatten zu springen, so sind doch die Versuche dazu wieder der Schatten desjenigen, der sie unternimmt.

Die Kritik der praktischen Vernunft ist nach Kant ebenfalls Kritik der reinen Vernunft, nur daß diese hier nicht mehr den Verstand durch haltlose Schlüsse zu überfliegen trachtet, sondern wieder auf Erfahrung, nämlich auf das Begehrungsvermögen gerichtet ist. „Denn da kann“, sagt Kant, „wenigstens die Vernunft zur Willensbestimmung zulangen, und hat soferne immer objective Realität, als es nur auf das Wollen ankommt.“

Die Vernunft gibt dem Wollen seinen Bestimmungsgrund und da das Begehrungsvermögen seinen Sitz im Gefühle hat, so kann das Sittengesetz, durch welches die Vernunft den Willen bestimmt, nicht aus metaphysischer Erkenntniß, sondern nur aus dem Gefühle selbst geschöpft werden.

Dies ist nun der verhängnißvolle Wendepunkt in der Kant'schen Philosophie, wo sie von dem gradlinigen und glorreichen Wege der Erkenntnißtheorie abweichend, der reinen Vernunft unter dem Namen einer praktischen eine für das theoretische Erkennen versagte Werkstätte aufthut. Was in derselben producirt wird, entbehrt daher der Sicherheit des Wissens und liefert nur ein stattliches Heer von problematischen Prinzipien und Ideen, denen das unumstößliche Kriterion der empirischen Richtigkeit fehlt. Aus dieser Werkstätte ist das Kant'sche Sittengesetz selbst hervorgegangen und deshalb bis zum heutigen Tage der Verneinung und Verwerfung ausgesetzt geblieben, während die Ergebnisse der wissenschaftlichen Untersuchung des Erkennens unerschütterlich feststehen und die Philosophie nur mehr an einzelnen Theilen des Fundamentes nachzubessern hat.

Professor Alois Riehl, auf dem Gebiete der philosophischen Kritik und Geschichtsschreibung gegenwärtig einer der tüchtigsten Männer der Wissenschaft, perhorrescirt zwar den Dualismus, den die Transscendental-Philosophie offenbarte und hofft vom nächsten Jahrhundert, daß es die Allweisheit und Allwissenheit der Philosophie constituiren und constatiren werde, allein er hat für beide Hauptwerke Kant's ungemein treffende und charakterisirende Bezeichnungen. Der Kriticismus ist nach ihm „die tief besonnene Selbsterfassung des Subjectes" und folglich ist es „eitle Selbsttäuschung, wenn die Philosophie meint, das Absolute erreichen zu können, dies bleibt ewig eine Voraussetzung; die Dinge an sich kennen wir nicht." Sind diese Worte Riehl's nur ein Referat,

so charakterisirt er aus eigener Ueberzeugung den praktischen Theil mit den Worten: „Kant lag aus moralischen Motiven eine mißverstandene Freiheit am Herzen und er flüchtete sie ins Reich der transscendentalen Realität.*) Dahin schaffte er auch die Gottesidee und Unsterblichkeit. Ist nicht dies Reich der Dinge an sich bei Kant ein wissenschaftliches Jenseits, in dem wohl alles anders hergehen möge, als in dem durch unerbittliche Gesetzmäßigkeit zu unverrückbarer Wirklichkeit geschlossenen Diesseits?"

War somit die „Kritik der praktischen Vernunft" als unberechtigte Entfernung von der Basis des Erkenntnißprinzips verhängnißvoll für Kant's System selbst, so hat sich das Verhängniß noch weiter über die Literatur und den Bildungsgang der Nation ausgebreitet. Nach dem Vorgang dieser Kritik, die nichts ist als eine Meinung, eine Idee, also der unerschütterlichen wissenschaftlichen Beweiskraft entbehrt, haben sich Moralisten und Metaphysiker mit dem Anspruch vernehmen lassen, ihren Ideen oder Grundsätzen oder Einbildungen vom „Absoluten" sei die objective Giltigkeit der Wissenschaft beizumessen. Ehe sich die Beobachtung auf die Einzelheiten dieser Literatur richtet, muß in Betracht gezogen werden, wie sich Kant's eigener Abfall gestaltet hat.

Der Verstand ist, wie ich nach Kant auseinandergesetzt habe, ein unerläßlicher Factor zur Herstellung (oder wie Kant sagt: Vorstellung) der Gegenstände sinnlicher Wahrnehmung, indem er die Eindrücke auf

---

*) Von E. v. Hartmann später in seiner Art als haltbar zu beweisen versucht.

die Sinne nach der Ursache suchend, weil er durch und durch Causalität ist, nach außen verlegt und diese Sinneseindrücke als Eigenschaften der Gegenstände vorstellt.

Der Verstand richtet sich jedoch auch auf andere Gegenstände als solche der sinnlichen Wahrnehmung, er will auch übersinnliche Dinge, den Ursprung des Geschaffenen, das Dasein Gottes u. s. w. erkennen. In diesem Falle wird er reine Vernunft genannt, ist aber für solche Erkenntniß vollkommen gebrauchsunfähig. Hingegen kann sich nach Kant die reine Vernunft auf das Begehrungsvermögen als auf eine Erfahrung richten und wird dadurch praktische Vernunft. Als solche kann sie die aus dem Willen hervorgehenden Gesinnungen und Handlungen einem von ihr gegebenen Sittengesetz, einem kategorischen Imperativ unterwerfen. Dieser lautet bei Kant: „Handle so, daß die Maxime Deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne."

Lasse ich nun meinen Willen durch empirische Motive („materiale Grundsätze" bei Kant) bestimmen, so handle ich eigennützig; lasse ich meinen Willen hingegen durch das Sittengesetz („formale Grundsätze") bestimmen, so handle ich moralisch. Im erstern Falle unterwerfe ich meinen Willen, d. h. meine Handlungen, der causalen Nothwendigkeit aller Dinge; in letzterm Falle erringe ich die Befreiung von der causalen Nothwendigkeit oder die intelligible Freiheit des Willens.

Die Sittlichkeit einer Handlung beruht also darauf, daß diese Handlung lediglich aus dem Sittengesetze hervorgeht, d. h. aus der angeborenen Idee der Pflicht,

daß sie durch keinen äußeren oder materiellen Beweggrund veranlaßt worden ist. Wir können uns ein Zusammenleben der Menschen, eine Gesellschaft, einen Staat nur unter Voraussetzung der Gültigkeit des Gesetzes denken, daß Jeder Jedem das Seine gebe. Nehme ich dagegen zur Maxime meiner Handlungen die Idee meiner eigenen Glückseligkeit oder auch der Glückseligkeit Anderer, so trägt meine Handlungsweise nicht den Charakter der Sittlichkeit, sondern den der Selbstsucht und kann niemals Muster für Andere werden.

Meine kritische Betrachtung wird den Gedankengang des großen Mannes in diesem seinem zweiten Hauptwerke dem Verständniß nahe, wenn auch der Zustimmung ferne rücken. Dabei bemerke ich, daß ich auf eine eigentliche Ableitung der Ethik aus dem wissenschaftlichen Pessimismus erst im Laufe dieser Betrachtungen hinweisen werde. An dieser Stelle handelt es sich nur darum, kritisch den Bruch aufzudecken, den Kant mit seiner eigenen, großen Entdeckung, mit der Kritik der reinen Vernunft vollzogen hat, und etwa noch bemerklich zu machen, daß dort, wo er den Bruch streng zu vermeiden sucht, ein wirklicher Inhalt der Moral gar nicht zu Stande kömmt.

Vom Willen getragen, vom Begehrungsvermögen, wird die praktische Vernunft ganz in das G e f ü h l verlegt. Das Gefühl selbst sträubt sich, das Begehren, welches, was immer auch seine Absicht sei, mit Gier, Begierde und Leidenschaft blutsverwandt zusammenhängt, als Quelle der Moral anzusehen. Allerdings ist das Gefühl die unausgesprochene und unaussprechliche Offen-

barung alles dessen, was der Erkenntniß für ewig verschlossen bleibt. Weil es aber eine Sprache weder besitzt noch verleiht, weil es durch und durch stumm und ohnmächtig ist, taugt seine Offenbarung nicht dazu, Andern als Maxime, Vorschrift und Lehre gepredigt zu werden. Das Gefühl bestätigt nur den wissenschaftlichen Pessimismus: das Vorhandensein, aber auch die Unerkennbarkeit alles dessen, was über die Erfahrung und die sinnliche Anschauung hinaus geht; das Gefühl ist selbst die Grenze, die wir ja nicht als solche wissen und erkennen würden, wenn wir nicht fühlten, daß etwas drüber hinausliegt, was wir nicht zu wissen und nicht zu erkennen vermögen.

Das Gefühl ist gleichsam das Grundwasser des Gemüthes, in welches von zwei Seiten, von der Natur und von den Bestrebungen des Geistes, über jene hinweg zu kommen, also von der möglichen sowie von der unmöglichen Erkenntniß, Bestandtheile sich loslösen und in das Gemüth versenken. Die Vermischung dieser Bestandtheile im Gemüthe gestaltet sie zu einem unenträthselbaren, nicht zu hebenden Schatz, zu einem Nibelungenhort, der tief im Grundwasser des Gemüthes, im Gefühle ruht. Der unermeßliche Reichthum dieses Hortes hat nur den Fehler, daß er nicht für den menschlichen Verkehr in Münzen umgeprägt, nicht gehoben, nicht ausgegeben werden kann. Das Fühlen ist Erfahrung und folglich der menschlichen Erkenntniß zugänglich, da aber das Unendliche, das Unaussprechliche, das den Inhalt des Gefühls bildet, nicht ebenfalls der Erkenntniß zugeführt werden kann, so sind die angeblich aus dem Gefühle genommenen

bestimmten Anschauungen, zusammengesetzten Begriffe und gepredigten Wahrheiten nichts als Falschmünzerei, Trugschlüsse der reinen Vernunft, die jeden Augenblick von anders geprägten Trugschlüssen entwerthet werden können. Dies macht den Unterschied aus zwischen dem Verstand, der das in der sinnlichen Anschauung Gegebene sicher und unwiderleglich erkennt und zwischen der Vernunft, die im Gefühle vermuthet, was der Erkenntniß immerdar entzogen bleibt.

Selbst in Kant's glücklicher Trennung der Glückseligkeitslehre von der Sittenlehre, womit der alten dogmatischen Ethik die Stütze geraubt wird, tritt die Hilflosigkeit zu Tage, ohne transscendente Beimischung, die unmöglich ist, eine Moral aus der bloßen Reflexion der praktischen Vernunft herzustellen. Die starre Tugend muß im Kampfe mit der Neigung dieser abgerungen werden, der materiale Grundsatz des Willens, der Egoismus vom formalen Grundsatz, vom allgemeinen Wohl, besiegt werden. Nun wäre die Unnöthigkeit dieses Kampfes, die Uebereinstimmung der Tugend mit der Neigung erst die wahre Sittlichkeit, — dieser reine Wille jedoch, die Identität von Pflichttreue und Wonne, wird von Kant selbst in die Transscendenz verlegt, d. h. als Heiligkeit höheren Wesen als wir Menschen sind zugeschrieben, was mit anderen Worten hieße, die wahre Sittlichkeit wäre auf Erden gar nicht zu finden.

Viel bewundert wurde wegen ihres Tiefsinns und ihrer geistreichen Darlegung die Verknüpfung der Gegensätze von Nothwendigkeit und Freiheit. Insoferne nämlich der Wille nach empirischen Motiven aus Selbstsucht

handelt, ist er von der Causalität bestimmt, welche der unauflösliche Verband aller irdischen Dinge ist und sie mit Nothwendigkeit aufeinander folgen läßt. In diesem Sinne ist der Wille unfrei, ein Knecht des Gewollten; insoferne der Wille jedoch vom intelligiblen (allein in der Intelligenz nicht im persönlichen Charakter liegenden) Motiv, vom Sittengesetz bestimmt wird, ist er frei: die berühmte intelligible Freiheit des Willens. Was aber diese ohne jegliche unerlaubte transscendente Beimischung bedeuten soll, ist völlig leer und inhaltslos, wie es sich aus der Betrachtung des oben angeführten Sittengesetzes ergiebt. Dieses hat das Wohl Aller als Beweggrund des Handelns aufgestellt; muß aber mein persönlicher Wille das Bestehen der Welt, der Staaten, der Gesellschaft wünschen, um moralisch zu sein?

Ich kann mich aus Mitleid, aus Nächstenliebe, oder auch um einen Culturzweck zu fördern, einer Person, einer Gruppe, einer Classe, einem Volke mit meinem Vermögen und Leben zum Opfer bringen und dabei dennoch das Gefühl hegen, es wäre im Interesse Derjenigen, denen ich mich opfere, viel besser, wenn sie nicht bestünden oder schmerzlos untergingen. Man hat heutzutage hie und da den Gedanken erwogen, ob man nicht den unblutigen Selbstmord der Menschheit durch Aufhören der Neugeburten wünschen und ermöglichen sollte, und man kann, diesem Gedanken hingegeben, trotzdem ein guter Christ sein, ja ihn sogar aus dem Evangelium herausdeuten.

Warum soll alles moralische Handeln darauf gerichtet sein, für die Erhaltung der Allgemeinheit zu

sorgen, für das Bestehen einer Welt, die als Complex bloßer Erscheinungen der Erkenntniß der Menschen zwar eine Wirklichkeit, aber keine Wahrheit liefert und sie zur ewig ungestillten Sehnsucht nach der letzteren verurtheilt? Wenn der von Kant nicht weiter erklärte kategorische Imperativ: Du sollst! wirklich im Gemüthe wurzelt, so muß er einen anderen Ursprung oder einen anderen Inhalt haben als das überaus platte Sittengesetz der Kant'schen Moralphilosophie.

Vor Allem ist die intelligible Freiheit des Willens, ein unerlaubtes metaphysisches Einschleichen in die transscendentale Logik, die eigentliche Unsterblichkeit Kant's. Er ist zu jener Annahme gezwungen, wenn auch unter vielen Einschränkungen und Bedingungen und unter subtilen Distinctionen zwischen dem möglichen und unmöglichen Gebrauch der Verstandesbegriffe, weil er einen metaphysischen Realgrund für sein Sittengesetz natürlich nicht aufsuchen kann und darf. Der Wille ist jedoch niemals intelligibel, weil er ein Moment der Causalität ist, der Trieb, etwas zu bewirken, also empirisch in seiner Erscheinung, empirisch in seinen Zwecken. Die Freiheit des Willens, des Begehrungsvermögens, wäre die Befreiung von der Causalität, also undenkbar, weil diese allein das erkennbare All zusammenhält, weil die Natur selbst, soweit sie wahrgenommen wird, nur ein Product unseres Verstandes, nur gegenständlich gewordene Causalität ist.

Noch deutlicher tritt die unerlaubte metaphysische Einmischung in den Postulaten der reinen Vernunft hervor, wenn sie als praktische die Uebereinstimmung

mit den religiösen Vorstellungen fordert. Es genügt, Kant's Beweis für die Unsterblichkeit der Seele anzuführen:

„Die völlige Angemessenheit des Willens aber zum moralischen Gesetze ist Heiligkeit, eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt, in keinem Zeitpunkte seines Daseins, fähig ist. Da sie indessen gleichwohl als praktisch nothwendig gefordert wird, so kann sie nur in einem in's Unendliche gehenden Progressus zu jener völligen Angemessenheit angetroffen werden, und es ist, nach Prinzipien der reinen praktischen Vernunft, nothwendig, eine solche praktische Fortschreitung als das reale Object unseres Willens anzunehmen. Dieser unendliche Progressus ist aber nur unter Voraussetzung einer in's Unendliche fortdauernden Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens (welche man die Unsterblichkeit der Seele nennt) möglich."

Der Begriff eines Progressus, einer unendlich fortschreitenden Entwicklung, ist an die Zeit gebunden, also an eine Form der sinnlichen Anschauung, mit dieser allein gegeben und mit ihr untergehend, was Kant stets einschärfte, — wie darf sie also in die unerkennbare metaphysische Realität des Unendlichen übertragen werden, von welchem ich gar keine Eigenschaft auszusagen vermag, folglich auch nicht den Zustand eines Progressus? Zeit und Progressus sind zwei flagrante Widersprüche gegen die „Kritik der reinen Vernunft."

In dieser ist außerdem eine der glänzendsten und überzeugendsten Deductionen dem Nachweis gewidmet,

daß auch mein Ich, so gut wie alle anderen Gegenstände der Erfahrung, nur Erscheinung und nicht Ding an sich sei, — wie gelange ich zu einer „Persönlichkeit", die in jener Welt, in der unerkennbaren, sich fortschreitend bewegte? Mit dieser unmöglich festzustellenden Persönlichkeit wäre von der übersinnlichen Welt, die niemals erkannt werden soll, schon so viel erkannt, daß zu ihrem Inhalt auch meine Persönlichkeit gehörte.

Wir sehen also in der „Kritik der praktischen Vernunft" den Rückfall des Wissens mit seiner apodiktischen Gewißheit in das Meinen, das nur auf schwankenden, niemals zu einer Erkenntniß führenden reinen Vernunftschlüssen beruht.

Die „Kritik der praktischen Vernunft" hat auf die deutsche Cultur der letzten hundert Jahre weit mächtiger eingewirkt als die „Kritik der reinen Vernunft", welche erst jetzt von den Fachgelehrten wieder durchgeprüft, in Einzelheiten geklärt, aber immerhin als unumstößliche Erkenntnißtheorie zum Codex alles künftigen Philosophirens gemacht wird, während die wenig vortheilhaften Ergebnisse des erstgenannten Hauptwerkes schon hinter uns liegen.

Diese Ergebnisse haben sich auf zweierlei Art in überaus zahlreichen Schriften literarisch zu verwerthen gesucht. Beide Arten tragen gemeinsam den Charakter der Vermittlung. Gestützt auf Deductionen in der Kritik der praktischen Vernunft, ob sie es eingestehen oder nicht, wollen sie entweder als Moral die Sittlichkeit mit den Sitten des praktischen Lebens oder als Religionsphilosophie den Glauben mit der Wissenschaft vermitteln. Die

Erstern verstehen unter Wissenschaft den Skeptizismus der modernen Aufklärung, welchem sie durch reine Vernunftschlüsse begegnen wollen, indem sie veralteten Dogmen allegorische Bedeutung verleihen. Die Andern wollen der Religion den Stempel der Philosophie aufdrücken, d. h. die Theologie zu Ehren bringen.

In den moralischen Vermittlungsschriften bewegt sich die „reine Vernunft", ermuthigt durch Kant's zweites Hauptwerk, wieder auf dem uferlosen Meere der willkürlichsten Schlüsse und Voraussetzungen. Vor Allem sind sie anthropocentrisch: der Mensch mit seinem Ich, mit seinem Selbstbewußtsein, mit seiner Vernunft ist der Mittelpunkt der Welt. Nun hat aber Kant selbst in seiner „Kritik der reinen Vernunft" niemals geträumt, das Ich zum Centrum des Universums zu machen. Dieser Mittelpunkt bleibt ihm vielmehr immer das subjective Erkenntnißvermögen, welches zusammengesetzt ist aus Sinnlichkeit und Verstand, also aus Factoren, welche auch dem Thiere innewohnen, das kein Ich, kein Selbstbewußtsein besitzt. Die Welt ist auch für den Floh vorhanden und soweit seine Sinne und sein Verstand reichen, ist ihm der Floh der Mittelpunkt der Welt.

Aus dem Innern des Gemüthes heraus wollen diese Moralschriften eine sittliche Weltordnung aufbauen, mit der man sich getrost zufriedengeben könnte. Die Thatsache der innern Erfahrung jedoch, wenn unter dieser verstanden wird, was über die exacten Wissenschaften hinausgeht, sind ausschließlich die Gefühle. Wie ich schon oben auseinandergesetzt habe, sagen die Gefühle nichts weiter aus, als was durch die Kritik der reinen Ver-

nunft bestätigt wird: daß sich das menschliche Gemüth über die gegebene Welt erhebt und dieselbe zu einem bloßen Phänomen, zu einer Erscheinungswelt herabsetzt. Nicht das Geringste aber sagen die Thatsachen der innern Erfahrung von den Eigenschaften, Attributen, Beschaffenheiten u. s. w. eines Gottes oder des wahren Wesens der Welt aus. Die Erzählungen der Bibel mit ihren wechselnden und farbenprächtigen Handlungen werden nicht von den Gefühlen nacherzählt, ebenso wenig wie von den Gefühlen die Qualitäten des höchsten Wesens, der Engel und der Heiligen angegeben werden.

Was nun die Schriften der zweiten Art betrifft, die Religionsphilosophien, die gleichsam eine weltliche Theologie sein möchten, so ist zunächst zu bemerken, daß über Religion zu philosophiren nicht eine Consequenz der Religion selbst ist, nicht ein Bedürfniß Desjenigen, der Religion besitzt. Geräth er in Streit mit den Indifferenten oder in Widerspruch des Gemüthes mit den Lebensanschauungen moderner Philosophen, und wird er dadurch in Versuchung geführt, die Vernunft zu seiner Unterstützung herbeizurufen, so sagt sie ihm bald, wenn er nur überhaupt Vernunft hat, daß es besser sei, zu schweigen. Denn was ihm am Herzen liegt, das liegt jenseits aller menschlichen Vernunft, und beseligt ihn das Unbegreifliche, so verlöre es die Beseligung, sobald er es begreiflich zu machen im Stande wäre.

Ueber Religion zu philosophiren, ist eine Consequenz der Anthropologie, Psychologie, Geschichtschreibung, ein Bedürfniß des Gelehrten überhaupt, oder Desjenigen, in welchem der synthetische Trieb, der dem ganzen Menschen-

geschlechte innewohnt, am meisten ausgebildet ist, der Trieb, die Erscheinungen in ihrem geheimen, sie zur Gemeinsamkeit verbindenden Zusammenhang aufzufassen, Alles aus Einem zu verstehen.

Der Religionsphilosophie in diesem Sinne ist die Religion objectiv und folglich kein besonderes Interesse des Herzens, sondern nur so wichtig wie jeder andere Gegenstand. Der Religionsphilosophie in diesem Sinne kann nur Aufgabe sein, das Verhältniß der Religion zu anderen Gegenständen, wie es sich im Laufe aller oder bestimmter Zeiträume entwickelt hat, ins Klare zu stellen, zu beurtheilen, was lebensfähig und folglich einer ferneren Ausbildung vorbehalten, oder was als ein Abgestorbenes nur mehr mitgeschleppt wird und besser auszuscheiden wäre; kurz, die Aufgabe der Religionsphilosophie in diesem Sinne ist Geschichte und Kritik. Geht sie darüber hinaus zur Philosophie im engeren Sinne, zur Denkbarmachung des bisher Undenkbaren, zur Verendlichung des Unendlichen, so strebt sie, die absolute Unmöglichkeit zu verwirklichen, oder für die menschliche Einsicht in Einklang zu bringen, „was gleich geheimnißvoll für Kluge wie für Thoren“: den Widerspruch.

Das ist der Widerspruch oder die Unvereinbarkeit zwischen der Erscheinung und dem Ding an sich, die ewige Trennung der menschlichen Sehnsucht von ihrem Ziele. Der Widerspruch ist der von Kant selbst in der Kritik der reinen Vernunft aufgedeckte, von ihm selbst nicht in allen Consequenzen durchschaute, ja in der praktischen Vernunft verleugnete — wissenschaftliche Pessimismus.

Um den Widerspruch zu verhüllen und dadurch das Lebenwollen, das Lebenmüssen — den nicht zu beschwichtigenden Drang aller Creatur — erträglich zu machen, dient eben die Religion, insoferne sie das nicht weiter auszusprechende, das durch Vernunft nicht zu erklärende Besitzthum des Gemüthes bleibt. Dieses hegt in sich, wie schon bemerkt, mit aller Gewißheit des Gefühles den Nibelungenhort alles, auch des höchsten, metaphysischen Erkennens, nur den irdischen Funktionen des Verstandes und der Vernunft nicht zugänglich, weil diese Funktionen mit ihren Begriffen und Worten der Endlichkeit angehören, also unfähig sind, das Unendliche zu fassen.

Man lasse doch die Gläubigen mit Religionsphilosophien ungeschoren. Allerdings sind sie für die großen Massen des Volkes ohnehin nicht vorhanden. Noch immer besuchen Millionen die Kirchen und vollziehen eifrig die Ceremonien und Gebräuche ihrer Confession. Wenn einige Tausende dazwischen sind, die ohne den Beruf und die Fähigkeit zu denken, mit einigen aufgeschnappten Brocken aus dem Gebiete des Materialismus oder der modernen „Aufklärung" Parade machen, — so kriechen sie entweder, sobald ein unglückliches Schicksal sie an der Brust packt, selbst wieder zu Kreuze, oder wenn sie ihrer zufällig aufgefangenen Glaubenslosigkeit im praktischen Leben unsittliche Folge geben, nimmt das Strafgericht sie in Empfang. Aus Dörfern und Weilern, aus kleinen und selbst großen Städten strömen die Massen des Volkes zu Wallfahrten, zu Jesuitenpredigten, zum Gottesdienst der Bußtage und selbst zur Anbetung des heiligen Rockes herbei. Die Religion übt im Großen

und Ganzen unangefochten ihre Macht, was als das größte Glück der Menschheit zu betrachten ist, freilich nur aus dem Gesichtspunkt, daß die Erhaltung des Lebens, das Bestehen der Welt überhaupt ein Glück wäre.

Wenn sich nun die Religionsphilosophien nicht an die Massen wenden können, so soll doch den Gläubigen innerhalb der gebildeten Stände durch reine Vernunftschlüsse gedient werden, damit quälende Zweifel vor angeblichen Erkenntnissen die Flucht ergreifen. Kann aber die aufgebotene Vernunft der ihr widerstrebenden Dogmen absolut nicht Herr werden, dann geht die praktische Vernunft zuweilen gar so weit, an eine neue Religion zu denken. Mit Pathos wird in einigen der Schriften zur „Vermittlung" zwischen Glauben und Wissen verkündet, das deutsche Volk bedürfe einer neuen Religion! Gerade der Volksmund widerlegt diesen Wahnsinn mit instinctiver Weisheit, denn häufig kann man vernehmen: es wäre Alles eins, was man glaube, wenn der Mensch nur Religion habe. Sie ist auch in der That nur die Umschreibung der Wahrheit, daß der Mensch Gemüth hat oder haben soll. Ist es diesem unmöglich, sein Gefühl in begreiflichen Erkenntnissen auszugeben, kann das Gemüth nur empfinden und nicht reden, so bedient es sich, statt der Begriffe und Worte, der Bilder, es gibt Fabeln, Mythen und Symbole aus, die immer sinnliche Anschauung zu Grunde haben, so daß das Volk umso lieber und leidenschaftlicher sein stummes Empfinden hineinlegt. Wehrt sich dagegen der Verstand der gebildeten Gläubigen, so trachtet die praktische Reflexion der puren Vernunft in den Vermittlungsschriften das Unausge=



sprochene und Unaussprechliche den Gläubigen wieder in die Vernunft zu prägen, die Mystik des Gemüthes in Räsonnements aufzulösen.

Die Kritik der praktischen Vernunft ist mit dem bösen Beispiele vorangegangen. Der Fehler ist ein zweifacher: zunächst wird den Gefühlen angelogen, was sie nicht enthalten, z. B. bestimmte Vorstellungen von den Eigenschaften Gottes und des Himmelreichs; sodann wird der Betrug versucht, das Unbedingte, das jenseits aller Erfahrung liegt, mit derselben Ueberzeugungskraft zu erfüllen, über die nur das apriorisch Bedingte, Mathematik, Naturforschung, kurz die Thätigkeit des Verstandes verfügt. Du mußt dies einsehen, sagen die Vermittlungsschriften oder Du bist von Vernunft und Sittlichkeit verlassen. Der Glaube an die Wahrheit der reinen Vernunftschlüsse, die doch die letzte Wahrheit nicht geben können, wird zu einem moralischen Gesetz gemacht.

Auch die vielen Anweisungen zur Lebensführung, die Maximen, Aphorismen, „Lichtstrahlen“ gehören zu der Vermittlungs-Literatur der praktischen Vernunft. Zufällig stellt gerade die französische Literatur berühmte Beispiele neben einander, aus denen der Unterschied zwischen sichern Verstandeserkenntnissen und haltlosen Vernunftreflexionen hervorleuchtet. In den „Maximes du Duc de La Rochefoucauld“ tritt der scharfe Verstand mit all' seinen Nebeneigenschaften, Witz, Ironie und Analysirung an das Leben heran, um es bis zu seinem Grunde zu beobachten, soweit es eben in praktischer Beziehung erkennbar ist, nämlich in den Charakteren und Handlungen der Menschen.

„Nous avous toujours assez de force pour supporter les maux d'autrui.“ Kann dieser kurze Satz voll Satire und Menschenkenntniß von einer andern Geisteskraft eingegeben sein als vom Verstande? Aehnlich, wenn auch nicht immer mit so schlagendem Effect, reflectirt Vauvenargues. Vergleiche man aber damit Saint-Martin mit seinen verschwommenen Sentenzen, obgleich sie in Frankreich auch für classisch gelten, oder (weil dieser geistlichen Standes und daher gewissermaßen berechtigt war, vom Verstand dieser Welt abzusehen), den in seiner staatsmännischen Verstandesthätigkeit unvergleichlichen Montesquieu, wenn er sich ausschließlich zum Philosophen macht: „Quand l'immortalité de l'âme serait une erreur, je serais faché de ne pas la croire: j'avoue que je ne suis pas si humble que les athées. Je ne sais comment ils pensent; mais pour moi je ne veux pas troquer l'idée de mon immortalité contre celle de la béatitude d'un jour. Je suis charmé de me croire immortel comme Dieu même. Indépendamment des idées révélées, les idées metaphysiques me donnent une très-forte espérance de mon bonheur éternel, à laquelle je ne voudrais pas renoncer.“ Welchen Gewinn kann die menschliche Erkenntniß oder das menschliche Leben aus solchen Reflexionen der praktischen Vernunft ziehen?

Den Maximen von La Rochefoucauld stehen in Deutschland die Gedanken und Maximen von Lichtenberg als Muster rein verstandesmäßiger Aphorismen würdig zur Seite. Didaktische Poesie, namentlich in Sprüchen, gehört mehr oder minder entschieden in das unfruchtbare Gebiet der praktischen Vernunft. Eine der

anregendsten Leistungen dieser Art, die „Weisheit des Brahmanen“ von Friedrich Rückert, nenne ich deshalb anregend, weil sie mit Geist und Tiefsinn und vor Allem mit Schönheit doch immer nur eine sich dem Leser mittheilende quälende Unruhe in sich birgt, die Unbefriedigung darüber, daß die Dichtung das letzte Wort der Erlösung, welches alle Weisheit der Welt in sich schlöße, nicht auszusprechen vermag. So athmen wir beständig den bald ferneren bald näheren Duft einer Wunderpflanze ein, die sich doch dem Blick der Erkenntniß niemals zeigen will. Die Dichtung ist ein Gewähren der höchsten Erkenntniß, welches im Augenblick, da es ergriffen werden soll, in Versagen umschlägt.

Anders verhält es sich mit „Briefen“ berühmter Männer und Frauen über Lebenszustände ihrer Zeit, obgleich auch solche Briefe in das Gebiet der praktischen Vernunft gehören. Allein sie sind nicht zu didaktischen Zwecken geschrieben, sie wollen nicht die Welt durch ohnmächtige Reflexionen belehren. Meistens ringt in Briefen aus dem Nachlaß bedeutender Menschen eine Individualität nach ihrer eigenen Vollendung, nach dem Einklang unbeschreiblicher Sehnsucht, das Höchste zu begreifen, mit den gegebenen Erscheinungen. Dies ist ein großes Schauspiel, welches gewaltiger und rührender als in den Briefen der Rahel Varnhagen nirgends mehr zu finden ist.

Niemand, der die Trauer menschlicher Lebensgestaltungen auch dort erkennt, wo die Convention einen oberflächlichen heitern Firniß darüber legt, wird diese Briefe ohne den geheimen Schauer lesen, als ob er der Natur

selbst auf die schaffende Hand sähe. Hier arbeitet die Natur mit schmerzlichem Ringen und durch immer neue Gedanken und vergebens an ihrer Erlösung. Der Pessimismus, obgleich in seiner wissenschaftlichen Wesenheit als Weltgesetz nicht geahnt, möchte die Scheidewand durchbrechen, die ihn von der übersinnlichen Erkenntniß trennt. Alles, was die Briefe sagen, führt Qual mit sich, denn es scheint an der Grenze zu stehen, wo es nur noch einer letzten Anstrengung bedürfte, um das Wort zu erringen, das Alles in Allem sagt, die ganze Wahrheit, den Inbegriff von Natur und Geist zugleich.

Wo in Briefen eine starke Persönlichkeit nach der versagten Versöhnung mit der Existenz ringt, sind dem Menschengeiste historische Denkmäler gesetzt. Wo aber die praktische Vernunft die Welt belehren will, sei es durch Annahme einer sittlichen Weltordnung, weil es Zuchthäuser gibt und wenigstens die kleinen Diebe gehängt werden, sei es durch scheinbare Uebersetzungen unbeweisbarer Dogmen in die Einsicht der Vernunft, — da sind die vermittelnden Moralschriften und Religionsphilosophien der Vergangenheit verfallen, und nicht einmal einer geschichtlichen, weil sich in Zukunft Niemand mehr um sie kümmern wird. Geschichtlich sind nur die philosophischen Systeme, welche unmittelbar an die „Kritik der reinen Vernunft" anknüpften, in der Meinung, das Unvollendete vollenden zu können, d. h. das von der Wissenschaft selbst als ewiges Fragment Aufgerichtete durch bloße Meinungen ergänzen zu können.

Der Erste in der Reihe dieser speculativen Planmacher war Johann Gottlieb Fichte. Er hatte in

Königsberg zu den Füßen des Meisters gesessen und Enthusiasmus für die Lehre desselben war die ursprüngliche Triebfeder zum ersten Auftreten Fichte's. Allerdings war es nicht sogleich die Kritik der reinen Vernunft, was den geistvollen und ehrgeizigen Schüler zum Philosophen machte. Er begann mit Anknüpfung an die Kritik der praktischen Vernunst, mit einer „Kritik aller Offenbarung" zu dem Zwecke, um nach dem Beispiele des Meisters die Ideen der praktischen Vernunft auf das Entstehen der Religion aus der Moral anzuwenden, jedoch mit einer Uebertreibung, die immer zu dem Wesen dieses Philosophen gehörte. Die Ideen schlossen nämlich bei ihm die übersinnliche Offenbarung nicht aus, er behauptete vielmehr die Realität der durch Wunder und unbegreifliche Thatsachen in die Sinnenwelt tretenden Offenbarung eines höchsten Wesens, damit der arme sterbliche Mensch einen wirksamen sinnlichen Anstoß bekomme, die Ideen der praktischen Vernunft recht fleißig in Anwendung zu bringen, tüchtig religiös zu werden.

Daß die praktischen Ideen so himmelhoch, bis zur religiösen Offenbarung, führen konnten, ist eigentlich schon eine Kritik ihres Unwerthes. Dennoch war in dieser Schrift Kant's zweites Hauptwerk so gut verstanden, daß man ihm selbst die Autorschaft zuschrieb. Er lehnte dies öffentlich ab, aber mit einer sehr schmeichelhaften Wendung für den anonym aufgetretenen Verfasser der „Kritik aller Offenbarung." Nun gab es kein Halten mehr für den Ehrgeiz des jungen Mannes; er mußte auch das erste Hauptwerk Kant's reformiren.

Der transscendentale Idealismus (Krit. d. reinen Vernunft) bekam erst durch das Auftreten Fichte's die deutliche Bezeichnung eines subjectiven Idealismus. Denn mit Fichte begann das Streben nach dem objectiven Idealismus, nach der Auffindung eines obersten Prinzips, welches, Form und Materie zugleich, alles Denken und alles Handeln aus sich ableiten ließe. Das heißt mit anderen Worten, die That Kant's: der Beweis der Unerkennbarkeit des objectiven Ideals sollte sogleich zu nichte gemacht werden. Diese Forderung war die erste psychologische Wirkung des Kriticismus auf die Gemüther der philosophisch beschäftigten Welt. Daß die Auffindung die Erlösung vom Zustand der Natur oder des Seins wäre, also der höchste Optimismus, in welchem die leidensvolle Welt gar nicht mehr fortzubestehen brauchte oder vermöchte, kam dem objectiven Idealismus so wenig in den Sinn, wie es Kant in den Sinn gekommen war, daß er mit seinem subjectiven Idealismus oder mit der Unmöglichkeit, aus der apriorisch bedingten menschlichen Erkenntniß hinauszukommen, das Fundament zum ewigen Pessimismus gelegt hatte.

Fichte ging im Grunde sehr einfach zu Werke. Unmittelbar gegeben ist Jedem sein Bewußtsein oder sein Ich. Dieses „setzt" sich im Urtheil der Identität: A=A oder Ich bin Ich, das heißt: das Ich fühlt sein Selbst als eine unmittelbare Realität, die weiter nichts von sich aussagt, als daß es sich gleich ist. Damit „setzt" es aber zugleich das von ihm Unterschiedene, das sich seinem Bewußtsein aufdrängt: das Nicht-Ich — mit anderen Worten: das Ich erkennt auch ein Nicht-Ich, es ist

also auch ein Nicht-Ich in dem Ich enthalten. Ein Erkennen ist nur dem Ich möglich und folglich gehört das Erkennen eines Nicht-Ich ebenfalls zum Ich. Dieser Widerspruch wird aufgelöst im absoluten Ich, welches eben das gesuchte oberste Prinzip für alle Begriffe und für die ganze unendliche Mannigfaltigkeit der Gegenstände und der Handlungen ist.

Durch Verwandlung des phänomenalen Ich in ein reales Welt-Ich, welches den Proceß einer objectiven Weltentstehung in derselben Weise vollzöge, wie bei Kant das subjective Ich seine Erscheinungswelt hervorbringt, war sogleich der Anstoß zum höchsten Schwindel gegeben. Das ist Fichte's „Wissenschaftslehre."

Immer ist darin noch ein Zusammenhang mit der großen Entdeckung Kant's, mit der Apriorität, die einzig und allein ein Wissen liefert, freilich eingeschränkt auf die subjectiven Bedingungen des Erkennens und auf das Product dieser Bedingungen oder Functionen, auf die Erscheinungswelt. Deshalb sind Mathematik und Naturforschung (in deren Gebiet auch die Erkenntnißtheorie gehört) Wissenschaften, denn sie sind die Thätigkeiten der Apriorität. Was darüber hinausgeht, ist Fiction.

Hing Fichte noch einigermaßen mit der Wissenschaft zusammen, wie ja schon der Titel „Wissenschaftslehre" andeutet, so stellten die Nachfolger Fichte's die Erkenntnißtheorie völlig bei Seite, wagten kaum einen Blick darauf zu werfen, wie in geheimer Furcht, der ernste strafende Blick der Kant'schen Hauptlehre könnte den ausschweifenden Tänzen der Begriffsdichtungen ein jähes Ende bereiten. Fessellos vollzogen sich die Orgien

des philosophischen Ehrgeizes mit der reinen Vernunft, nachdem ihr die Kritik, welche Kant an ihrem Unvermögen geübt hatte, fruchtbar an Erkenntnissen zu werden, vom Leibe gerissen war. So zwang man die reine Vernunft, die nur regeln, aber nichts hervorbringen kann, metaphysische Ungeheuer zu gebären, die freilich bald nach der Geburt starben. Denn eine verhältnißmäßig sehr kurze Lebenszeit ist es für ein philosophisches System, wenn es schon nach einigen Jahrzehnten als aus dem nationalen Leben geschieden betrachtet werden muß, weil es für die Entwicklung der Nation keine faßbaren Anhaltspunkte bietet.

Kant erlebte den Taumel nicht mehr, welcher den Gebildeten durch Schelling und Hegel in den Kopf gestiegen war. Genug, daß er noch in seinen letzten Lebensjahren die „Wissenschaftslehre" und ihre nächsten Wirkungen auf das philosophische Publikum zu seiner Kränkung erfahren mußte. Allerdings blickte ihn aus Fichte's Buch noch immer sein eigener Geist an, aber es war die Aehnlichkeit wie zwischen dem Pferde und dem Kameel. Naturgeschichtlich ist es bekannt, daß der hochgebaute arabische Renner von schaudernden Entsetzen ergriffen wird, wenn er seine eigene Verzerrung im hochbeinigen Lastenthier erblickt.

Kant wurde sogar gezwungen, seinem Schauder öffentlich Ausdruck zu geben, nachdem ein Gelehrter der Jena'schen Literaturzeitung ihn im Namen des Publikums provozirt hatte, sein Verhältniß zur „Wissenschaftslehre" darzuthun. Tief verwundet war Kant namentlich von der Annahme, Fichte hätte erst vollendet, was die

„Kritik der reinen Vernunft“ begonnen hätte. Es war freilich der Irrthum, der alle nachfolgenden Generationen beherrschte, weil das Werk Kant's die Nichtvollendung der menschlichen Erkenntniß als Naturnothwendigkeit darthat, so wäre es selbst nicht vollendet. Natürlich vermochte Kant nicht zu ahnen, daß dieser Drang nach Ergänzung nicht ein zeitweiliges philosophisches Urtheil war, sondern ein ewiger Zug des menschlichen Herzens, eine Sehnsucht, zu welcher Kant erst den wissenschaftlichen Anstoß gegeben hatte. Nachdem er in der genannten Zeitung die bloßen Spitzfindigkeiten Fichte's beklagt hatte, weist er mit Entrüstung die Anklage zurück, die von ihm gegründete transscendentale Philosophie (weil die Bedingungen des Erkennens nicht selbst wieder erfahren werden können, sondern in ihrem Ursprung transscendent sind, wird Kants Philosophie eine transscendentale genannt) oder die „Kritik der reinen Vernunft“ wäre nicht in sich vollendet und bedürfe noch einer Fortsetzung. Mit dem Stolz, den nicht irgend ein persönlicher Triumph, sondern ausschließlich der Triumph der Wahrheit eingibt, sagt er am Schluß seiner Erklärung in Bezug auf seine Kritik wörtlich, „daß ihr kein Wechsel der Meinungen, keine Nachbesserungen, oder ein anders geformtes Lehrgebäude bevorstehe, sondern das System der Kritik auf einer völlig gesicherten Grundlage ruhend, auf immer befestigt, und auch für alle künftigen Zeitalter zu den höchsten Zwecken der Menschheit unentbehrlich sei.“



Von Schelling bis Hegel.

Die vorliegenden Betrachtungen sind, wie ich wiederholen muß, keine Geschichte der Philosophie und keine Kritik ihrer Systeme. Ich habe nur im Sinne, von den Epigonen Kant's Dasjenige in Betracht zu ziehen, was dem Gemüthe etwa eine heilsame Tröstung zuführen könnte, wenn es sich an der Scheidewand, die den von Kant gegründeten wissenschaftlichen Pessimismus ausmacht, an der Scheidewand zwischen irdischer Möglichkeit und überirdischer Unmöglichkeit, zwischen dem Erkennen aus verstandesmäßiger Erfahrung und dem Erkennen aus in der Luft schwebenden reinen Vernunftschlüssen wundgestoßen hätte.

Was von den überaus zahlreichen Versuchen, die Scheidewand niederzureißen, d. h. durch bloßes Meinen über die Trostlosigkeit des Wissens hinwegzukommen, was von diesen zahlreichen Versuchen nicht Erquickung des Gemüthes wenigstens anstrebt, habe ich nicht in Betracht zu ziehen. Ich übergehe deshalb beispielsweise Herbart und Lotze, weil beide die Welt eigenmächtig erschaffen und zwar durch Voraussetzungen, welche Gemüth und Verstand mit gleichem Widerstreben von sich weisen.

Gleichwohl haben die eben Genannten manchen relativen Vorzug. Denn es wäre eine verstandeswidrige Verkennung des wahren Werthes der reinen Vernunft, ihrer reflectirenden Thätigkeit, wenn man ihr den hochzuschätzenden Rang eines kostbaren intellectuellen Gutes nicht einräumte, wo sie sich der Anmaßung begibt, Erkenntnisse, die jenseits aller Möglichkeit der Erfahrung liegen, aus eigenen Schlüssen heraus erschaffen zu wollen. Wie die reine Vernunft nur ihre Beziehung auf ein unerkennbares, tief im Gemüth sitzendes Drängen, die ganze Welt zu umfassen, zur Geltung bringen will, wo sie dieses unbekannte Etwas im Gefühle, ohne Aufschluß darüber geben zu wollen, blos reflectirt, da schafft sie wohlthätige Prinzipien für die Regelung des sittlichen Lebens.

Allerdings ermangeln solche Prinzipien, weil sie nicht aus einem bestimmten Wissen, aus einer apodiktischen Gewißheit des Erkennens, hervorzugehen vermögen, selbst der Gewißheit. Als bloßes Meinen können sie immer von der reinen Vernunft eines Andern wieder umgestoßen werden; Prinzipien der reinen Vernunft sind nicht befähigt, allgemein gültige Gesetze zu werden, weder in der Wissenschaft noch in der Moral. Immerhin aber können sie auch als unsicherer Reflex der verborgenen, im Gemüthe ruhenden Wahrheit Diesen oder Jenen, entsprechend seiner eigenen Gemüthsbeschaffenheit, angenehm berühren, überall dort, wo sie nicht, wie bei Herbart und Lotze, statt auf das Unerkennbare, auf ein selbstgeschaffenes Weltprinzip, auf ein eingebildetes Erkennen metaphysischer Weltschöpfung Bezug nehmen.

Nicht bei allen Philosophen wirkt auch diese Bezugnahme, diese unbefugte Anmaßung der reinen Vernunft, geradezu abstoßend. Eine einzige dogmatische Voraussetzung gibt es, welche, wenn auch nur bis die Zeit der Besinnung kommt, alle Herzen schmeichlerisch für sich gewinnt. Dieses Dogma ist der zuerst von Spinoza mit dem Anschein der Gewißheit, nämlich in mathematischen Formeln, demonstrirte Pantheismus. Es liegt der brennenden Sehnsucht nach Vereinigung mit dem beseligenden Urgrund von Natur und Geist so nahe, die holde Voraussetzung, als ob diese Vereinigung bereits vollzogen, das ewig Ersehnte auch schon das Erreichte wäre, als bewiesene Wahrheit aus der Hand des Pantheismus empfangen zu wollen.

Schon mit Fichte begann die Herrschaft dieser Voraussetzung. Die von der Kritik der reinen Vernunft dargethane Beschränkung auf blos subjectives Erkennen veranlaßte ihn, zum Subject das Object zu suchen. Nun kehrte er den Spieß um: das Object allein, das Welt-Ich war das Erkennende und „setzte" das Nicht-Ich, die Erscheinungen, das Erkannte. Aus dieser abnormen Verrenkung des Sinnes wie der Sprache rettete sich Schelling durch das Dogma der absoluten Vereinigung von Subject und Object, der absoluten Vereinigung von Natur und Gott, also durch den reinen Pantheismus. Diese Vereinigung löste Hegel wieder auf, indem er dem Geiste allein, der absoluten Idee die Herrschaft verlieh. Ihm widersprach Schopenhauer durch den directen Gegensatz: er gab der Natur in Gestalt des Willens als Ding an sich die schöpferische

Allmacht, für welche der Geist, der Intellect, das Secundäre war. Beide, Schopenhauer und Hegel, mit einander zu vermitteln, unternahm E. v. Hartmann, indem er der Natur wieder den Geist, dem Willen das „Unbewußte“, die Idee hinzufügte. Man sieht in diesem ganzen metaphysischen Hexentanz nur ein Drehen um den Pantheismus herum, um irgend eine als möglich zu denkende Vereinigung des Endlichen mit dem Unendlichen.

Der Pantheismus ist eine mit voller Phantasiekraft arbeitende Poesie. Er sieht die Sehnsucht der Menschheit nach Vereinigung mit dem Unendlichen als erfüllt, als eine bereits vollzogene Thatsache an und so fabelt und dichtet er sich die objective Erfüllung jener heißersehnten Vereinigung. Wie kann es Wunder nehmen, daß seit Goethe, welcher den Spinozismus wieder in das Bewußtsein der deutschen Nation einführte, die Dichtkunst unablässig am Gerüste des Pantheismus sich emporzuranken suchte? So wenig, wie daß diese Lehre noch in der Gegenwart feurige Apostel findet, welche sie als die sicherste Ueberwindung sowohl des Pessimismus — obgleich ahnungslos seiner Begründung durch Kant — als auch des gleich trostlosen Materialismus in die Erziehung des Volkes mit aufgenommen wissen wollen. Der frühzeitige Zusammenbruch aller pantheistischen und folglich auch optimistischen Metaphysik von Fichte bis Hartmann hindert jene Apostel nicht, den Pantheismus von Neuem der wissenschaftlichen und sittlichen Cultur als Fahne voranzutragen.

Ein freilich ohne tieferes Nachdenken unausweichlicher Irrthum ist dabei im Spiele. Bei dem Bestreben,

durch die angeblich erlösende Kraft des Spinozismus den Pessimismus zu besiegen, hat man die vorzugsweise als pessimistisch sich gebenden Systeme Schopenhauer's und seiner Nachfolger im Auge und sieht nicht ein, daß diese Systeme, obgleich sie über und über mit reflectirendem, mit aus der Lebenserfahrung hervorgehendem, empirischem Pessimismus erfüllt sind, doch dadurch, daß sie einen letzten metaphysischen Aufschluß über das Welträthsel zu geben meinen, aufgehört haben, pessimistisch zu sein und optimistisch geworden sind.

Für die Menschenseele in ihrer ganzen Reinheit und Tiefe gibt es kein glühenderes Streben, kein höheres Sehnsuchtsgefühl als den Weltprozeß zu begreifen; und versteht sie einmal seinen innersten Gedanken und seinen äußersten Zweck, so muß sie auch die aus jenem hervorgehenden und durch diesen bedingten Leiden der Welt als absolut nothwendig erkennen und folglich verzeihen. Gäbe es für eine reine und tiefe Seele noch Leiden, wenn sie einmal mit dem Verständniß des Urgedankens der Welt einer geistigen Erlösung theilhaft geworden wäre?

Nun meinen zwar die pessimistisch gefärbten Systeme, den erlösenden Urgedanken zu enthalten, was eine Täuschung der dichterischen Phantasie ist, aber die Apostel des modernen Pantheismus glauben steif und fest, mit den vom falschen Pessimismus erfüllten Systemen (wenn sie durch ein pantheistisches ersetzt würden) wäre auch der wahre, der wissenschaftliche Pessimismus aus der Welt geschafft. Er bleibt aber aufrecht stehen in der Welt, so lange diese selbst besteht, weil sie nur seine Objectivirung, sein Uebertritt in die Erscheinung ist.

Seine Beseitigung ist dichterische Illusion. Die Aufgabe der Poesie ist es ja, das niemals zu verwirklichende Ideal zu besingen. Friedrich Wilhelm Josef Schelling war ein großer Dichter und es ist zu beklagen, daß er sein Genie statt in Kunstwerke, in philosophische Reflexionen umsetzte. Nun ist, wie schon bemerkt, der Spinozismus eine der belebendsten Quellen der modernen Dichtkunst, die sich ungehemmt und begeistert in ein schönes Dogma, in das Reich der Transscendenz stürzen kann; die Dichtkunst strebt, das Unendliche in den Denkproceß aufzunehmen, welcher selbst ausschließlich von den Bedingungen der Endlichkeit abhängig ist.

Schelling als großer Dichter unterlag der Versuchung, die Erreichbarkeit des Unendlichen oder, wie er es nannte, des Absoluten zu dichten und dieser Dichtung die Form eines speculativen Systems zu verleihen: das Identitätssystem. Das Absolute Schelling's ist die Substanz Spinoza's mit dichterischem Genie völlig neu umgeschaffen. Das Ergebniß ist das Gleiche: die vorausgesetzte Einheit von Sein und Denken, als Attribute der Substanz oder des Absoluten. Die Einheit von Ausdehnung und Denken, Natur und Geist im Absoluten nennt Schelling: die Indifferenz, weil in ihr selbst die Bestimmungen, die Wesenseigenschaften aufgehoben sind, die erst in der Erscheinungswelt als Differenzen heraustreten. Im Absoluten sind Object und Subject aufgehoben, sie sind Identität; kurz, das uralte ewige Problem ist gelöst. Natur und Gott sind wieder einmal glücklich mit einander vermählt.

Wem die innere Unhaltbarkeit dieser speculativen

Lösung des Welträthsels, dieser Anmaßung der reinen Vernunft, höchste Erkenntnisse ohne jegliche Beweiskraft der Erfahrung zu liefern, nicht einleuchtet, den kann die äußere Wirkung auf das Zeitalter belehren. Denn eine mit Enthusiasmus aufgenommene und deshalb allgemein verbreitete Unwahrheit kann nur unheilvoll wirken. Zunächst war es die politische Reaction, die aus der Naturphilosophie Schelling's kräftige Unterstützung für die verderblichsten Ziele und Pläne gewann. Es war die Zeit der Restauration, der Gegenrevolution nach den ungeheuren Umwälzungen, welche zu Ende des 18. Jahrhunderts die französische Revolution und Kant's Kriticismus vollbrachten. Jene hatte die irdischen, dieser die himmlischen Gewalten vom Throne gestürzt, nebenbei aber ein idealistisches Erdbeben bewirkt, daß alle Objecte, die gesammte Natur, ein unsicheres, subjectives Dasein bekamen. Zur Wiederaufrichtung der beiden zerschmetterten Welten wurde politisch und literarisch, von Staatslenkern und von der romantischen Schule nach der Religion gerufen. Schelling führte sie in glorreicher, philosophischer Gestalt wieder ein und mit ihr das Gottesgnadenthum, aus welchem sich wie von selbst die bürgerlichen Beschränkungen der Freiheit durch strenge Polizei, sowie die Hemmnisse des freien Denkens ergaben. Die Romantik hatte indessen Geist und Poesie genug, daß ihr der todte Leib des mittelalterlichen Glaubens nicht genügen konnte, wenn ihn nicht eine moderne Seele beweiskräftig machte. Gott mußte nicht blos durch das Mittelalter, sondern auch auf speculativem Wege der Welt zurückgegeben werden. Dies leistete Schelling.

Sein Identitätssystem kündigte sogleich selbst an, daß es den alten Dogmatismus, aber auch den Kriticismus überwinden werde. Denn diesem wurde ganz naiv vorgeworfen, er hätte an die Stelle der von ihm aufgehobenen dogmatischen Erkenntniß keine neue, d. h. keine Erklärung des Welträthsels gesetzt. Man erblickt hierin einen der merkwürdigsten psychologischen Züge in der philosophirenden Menschheit jener Zeit. Die Unerkennbarkeit des Dinges an sich wurde nicht als das pessimistische Verhängniß der Welt begriffen, an welchem nichts zu ändern ist, sondern als der zur Ausbesserung geeignete Fehler dessen, welcher die Unerkennbarkeit bewiesen hatte.

Der Weg zur Ausbesserung war für Schelling die „intellectuelle Anschauung". Diese ist aber nichts weiter als ein Gemüthszustand, in welchem das Unaussprechliche und Unendliche als Eins mit der Welt gefühlt wird, jedoch ohne jegliches Denken, unzugänglich dem Geiste und folglich der Erkenntniß. „Intellectuell anzuschauen ist der Anfang und der erste Schritt zur Philosophie" sagt Schelling, eine unbestreitbare Wahrheit, die aber zur Lüge wird, sobald sie sich in philosophischer Arbeit oder Denkthätigkeit verwirklichen will. Diese lügenhafte Verwirklichung verlieh ihr Schelling's Naturphilosophie. Ich übergehe die Wirkungen auf die schöngeistige Literatur jener Zeit, obgleich zum Beispiel die Romane von Steffens durch geistreiche Reflexionen ein merkwürdiges Denkmal des Einflusses sind, welchen Schelling's Grunddgedanke auf die ästhetischen Leistungen seiner Zeit übte. Nicht übergehen aber kann ich den un-

geheueren Taumel, welcher die Naturwissenschaft ergriff, weil diese eine ernstere Angelegenheit ist. Ich habe mir die Bemerkungen eines Naturforschers jener Zeit notirt, der freilich ebenso vergessen ist, wie das falsche Prinzip, dem er unterlag, aber genau den Standpunkt formulirt, den auch berühmte Naturforscher jener Epoche einnahmen:

„Ich muß gestehen, daß mich das allgemeine Leben, welches die Philosophie (Schelling's) in die todte Natur hauchte, und den Sonnen und Planeten, wie dem Wurme und der Pflanze mittheilt, die Vereinigung, welche sie zwischen dem Unendlichen und Endlichen vermittelt, wunderbar angezogen hat. Die Physik hat mich die Weltkörper nur als Massen betrachten gelehrt, welche sich seelenlos nach dem Gesetze der Schwere bewegen; die Naturphilosophie beseelte die Massen und heiterer blickte ich zu den Sternen auf und fühlte mich ihnen in dem Gedanken befreundet, daß in ihnen wie in mir die Fülle des Lebens, obwohl in unendlich höheren Potenzen, und das Bewußtsein ihrer schöpferischen Kraft und ihres fröhlichen Wandels in den himmlischen Sphären wohne... Die Naturphilosophie warf die Scheidewand zwischen dem Sinnlichen und Uebersinnlichen nieder, vermählte den Himmel mit der Erde, lehrte mich das Unendliche im Endlichen schauen, und schloß Vernunft und Phantasie in ein Vermögen zusammen, in das Vermögen, das Unendliche anzuschauen, und setzte Poesie und Philosophie in die engste Verbindung."

So entstanden aus dem philosophischen Gedichte Schelling's die naturhistorischen Gedichte eines Oken,

Steffens, Schubert, mitunter reich an den auch für die exacte Wissenschaft werthvollsten, realen Erkenntnissen. Da diese Art Naturforschung jedoch gänzlich vergessen und verschollen ist, so dürfte es von drastischer Wirkung sein, Ideen von Oken der gegenwärtig alle Gedankenspiele so streng ausschließenden exacten Naturforschung gegenüber zu stellen. Die drei Grundformen oder Grundakte, durch welche, nach Schelling, Gott, die absolute Identität des Realen und Idealen, sich offenbart oder zur Selbstentwicklung gelangt, faßt Oken als Monas, Dias und Trias und demonstrirt ihr Erscheinen in der Natur als Schwere, Licht und Wärme.

Schelling's Einfluß auf sein Zeitalter ging noch viel weiter. Nicht nur daß die Naturphilosophie Charlatanen wie dem Magnetiseur Mesmer lange Zeit ein wissenschaftliches Ansehen gab, sie rief auch politische Charlatane hervor, die wie Goerres u. A., auf die durch Schelling bewirkte religiöse Restauration gestützt, die Knechtschaft und Verfinsterung des Volkes predigten. Allein nicht in derartigen individuellen Erscheinungen erkennt die Betrachtung das eigentliche Verderbliche von fertigen Welterklärungen, die den Himmel, so weit er über der Erde liegt, mit dem logischen Zollstab ausgemessen haben wollen. Das Verderbliche liegt schon in der ursprünglichen Ueberhebung der philosophischen Intention, in der Lüge des Versprechens, zum Besitz der speculativen Erkenntniß des Dinges an sich oder des Absoluten zu verhelfen. Die Verfasser solcher Begriffsdichtungen meinen es gut mit der Welt, aber das Wissen, das sie zu verkünden glauben, sinkt durch

Mangel an verstandesmäßiger Beweiskraft eben nur zum Meinen herab.

Ein wissenschaftlich bewiesener Satz kann niemals durch einen anderen Satz der Wissenschaft verdrängt werden; eine Meinung aber verdrängt die andere. Schelling's „ewige Wahrheit" war plötzlich — aus der Mode gekommen, ein komischer Beweis dafür, wie es sich mit solchen Wahrheiten und solcher Ewigkeit verhält. An die Stelle der Meinung Schelling's trat die Meinung Hegel's — und sie war eine ganz entgegengesetzte; war bei Schelling das Reale und das Ideale im Indifferenzpunkt, der sie Beide umschließt, in Gott, zu ewiger Ruhe gekommen, so begann bei Hegel die ewige Unruhe: die unausgesetzte Entwicklung des ewigen Geistes, der absoluten Idee, die sich als Erscheinungswelt ihrer selbst entäußert hatte und aus dieser durch unausgesetzte Entwicklung der Begriffe (denn alle Erscheinungen waren nur Manifestation von Begriffen) wieder zu sich selbst zu kommen trachtete. „Das Ballet der Begriffe" lautet Schopenhauer's gerechter Spott. Niemand begriff, wieso und warum die absolute Idee die Welt aus sich entließ; Hegel's Welt war nach Schelling's Kritik „wie aus der Pistole geschossen".

Ueber solche Kleinigkeiten ging jedoch der Gedankenflug der reinen Vernunft achtlos hinweg. Ja noch mehr! Die ganze Natur und Menschenwelt wurde mit verächtlicher Geringschätzung ihrer Leiden und Geschicke als bloßes Moment, als bloßer Durchgangspunkt, als bloßer zur Vernichtung bestimmter Begriff im Entwicklungsgang der absoluten Idee bei Seite geschoben. Die reine

Vernunft, die nach Kant nichts entscheiden kann, wurde von Hegel zum Weltprinzip, zum Absoluten erhoben. Das Absolute war der Moloch, in dessen glühende Arme die Individuen, die Generationen als Opfer gelegt wurden, damit nur der Moloch zu seiner völligen Befriedigung gelange. Vorausgesetzt nun diese Befriedigung träte am Ende aller Tage ein, als was bliebe die absolute Idee übrig? Der Welt entäußert, wäre sie das in sich versunkene Wissen, ein Buch das sich selber liest.

Philosophie, sagt Hegel, ist absolutes Wissen, d. h. Wissen an und für sich, ein Wissen ohne alle Voraussetzung, ein Wissen, welches nicht von positiven, geschichtlichen Wahrheiten ausgeht, sondern lediglich aus der Vernunft selbst erzeugt wird.

Das Wissen ist also lediglich das Werk der reinen Vernunft und Kant ist gekreuzigt! Die Methode jedoch, durch welche die Vernunft bis zum absoluten Wissen sich entwickelt, ist von Hegel als die dialektische erfunden und besteht darin, daß die Begriffe alles dessen, was leiblich oder geistig existirt, weiter entwickelt werden, bis Alles, was in ihnen steckt, alle Nebengriffe, die sie enthalten, aus ihnen herausgearbeitet sind. Dann ergibt sich, daß sie zu neuen Begriffen werden, zu höheren Stufen des Begreifens, welche die frühern Begriffe zwar immer noch in sich enthalten, aber aufgehoben in dem höhern Begriff. Die These entwickelt sich zur Antithese, bis beide erst in einer neuen These sich ausgewirkt haben.

Die Methode ist nicht durch Beispiele aus Hegel selbst zu erläutern, weil dieselben eine zu weitläufige Erörterung nöthig machten. Allein dem Denken liegen

Beispiele für das logische Kunststück genug zur Hand. Ich wähle zum Exempel den Begriff des Zwanges. Wenn ich alle Bedingungen, die er in sich hat, ausdenke, so führt er nothwendig zu seinem Gegensatze, zum Begriff der Freiheit. Nun stehen sich beide Begriffe, einander ausschließend, gegenüber. Vereinigen sie sich jedoch durch mein Denken zu einem dritten höheren Begriff, nämlich zu dem der Selbstbestimmung, so sind die beiden früheren Begriffe in dem dritten aufgelöst und doch vorhanden. Durch Selbstbestimmung bin ich zwar gezwungen, mich allgemeinen Gesetzen zu unterwerfen, habe jedoch die Freiheit, in diejenigen Verhältnisse, die meinem Selbst zuträglich sind, einzustimmen.

Diese Denkübung ist bei Hegel der ganze Weltprozeß und Weltprogreß. Die bestehenden Thatsachen, Ereignisse, die wissenschaftlichen wie die historischen, die socialen wie die moralischen Vorgänge, sie alle hat das Absolute aus sich entlassen, sich dadurch seiner selbst entäußert und es sind jetzt nur Stufen seiner Selbstentwicklung, Begriffe, die sich dialektisch immer höher und höher aus einander entwickelt haben, bis sie das Absolute wieder zu sich selbst zurückführen. Alles Sein ist also nur ein nothwendiges Werden der reinen Vernunft, woraus sich auch der allgemein bekannt gewordene Satz Hegel's erklärt: „Alles, was wirklich ist, ist vernünftig und alles Vernünftige ist wirklich."

Der Jammer des Lebens, Kriege und blutige Umwälzungen, Noth und Armuth, Seuchen und Erdbeben, Verbrechen und Verderbnisse — sind also mit Freude zu begrüßen, mit optimistischem Jubel. Denn sie sind

anzusehen als die aus früheren Zuständen hervorgegangenen höheren Entwicklungsstufen des Absoluten. In Gleichgiltigkeit verwandelt sich alles Empfinden für das Leiden der einzelnen Creatur, sie ist nur zu beglückwünschen, daß sie durch ihr Sein und ihr Schicksal dem ewigen Fortschritt der Vernunft dienstbar sein darf. Darum ist für Hegel auch alles zu berücksichtigende Sein eine unterschiedslose „Allgemeinheit", in welcher die Besonderheiten nicht des geringsten philosophischen Blickes werth sind. Der unmoralische Behelf der Mitleidslosigkeit ist dem System Hegel's durchaus nothwendig, denn sonst könnte die Begriffs-Vergötterung ihren Priesterdienst bei dem ewig hungerigen Moloch des Absoluten nicht versehen, ihm nicht die Erscheinungen opfern. Durch Niederdrückung des ethischen Bewußtseins gewinnt der Geist den elastischen Schwung zu der unnatürlichen Verrenkung, die ihm über die Schranken der Erfahrung hinaushelfen soll. Man könnte schon an dieser Nothwendigkeit den Werth des Systems für das Menschengeschlecht abmessen. Ist das System auch für die moderne Bildung fast ganz in den Hintergrund getreten, — es wirkt als Vergötterung gewisser Begriffe verderblich nach und namentlich die Mitleidslosigkeit gestaltet sich in schlechten Herzen und schlechten Denkern noch immer zu einer Art System.

Die Grundlegung der Lehre Hegel's ist die „Phänomenologie des Geistes", in welcher die einzelnen geistigen und geschichtlichen Momente des Weltprozesses, die sonst fremd auseinanderfielen, ein Verhältniß zum Absoluten als seine Phänomene und dadurch einen Zu-

sammenhang gewinnen. Hierauf folgt seine „Logik“, welche in Betracht, daß das Denken die bewegte und bewegende Weltseele selbst ist, zur Metaphysik sich herausbildet. So wurde der Pantheismus Schelling's vom Throne gestoßen und von Hegel durch den Panlogismus ersetzt.

Da die vorliegenden Betrachtungen in der Kritik der reinen Vernunft das ultima Thule der menschlichen Erkenntniß überhaupt erblicken, so ist es zur Vervollständigung der Betrachtung nöthig, auch das Verhalten der speculativen Metaphysik zu jener Basis des Erkennens in das Auge zu fassen. Hegel geht über Kant mit so grenzenloser Verachtung hinweg, wie über den Einfall eines unzurechnungsfähigen Schuljungen. Ohne Kant zu nennen und das Ding an sich immer durch das „Absolute“ ersetzend, charakterisirt er die Erkenntnißtheorie als eine Ausrede, um sich der Mühe wissenschaftlicher Forschung nicht unterziehen zu müssen. In der „Phänomenologie des Geistes“ heißt es wörtlich:

„Statt mit dergleichen unnützen Vorstellungen und Redensarten, von dem Erkennen, als einem Werkzeuge, des Absoluten habhaft zu werden, oder als einem Medium, durch das hindurch wir die Wahrheit erblicken und so fort, — Verhältnisse, worauf wohl alle diese Vorstellungen von einem Erkennen, das vom Absoluten, und einem Absoluten, das vom Erkennen getrennt ist, hinauslaufen, — statt mit den Ausreden, welche das Unvermögen der Wissenschaft aus der Voraussetzung solcher Verhältnisse schöpft, um von der Mühe der Wissenschaft zugleich sich zu befreien, und zugleich sich

das Aussehen eines ernsthaften eifrigen Bemühens zu geben, — sowie statt mit Antworten auf alles dieses sich herumzuplacken, könnten sie als zufällige und willkürliche Vorstellungen geradezu verworfen werden."

Das kolossale Lehrgebäude von der absoluten Idee, welches vom Wurm, der auf der Erde kriecht, bis über die Sterne am Himmel hinausreicht, beide Erscheinungen als gleichbedeutende Momente in sich schließend, fällt doch wie ein Kartenhaus zusammen vor der demüthigen Frage des schlichten Verstandes: wie gelange ich zur Erkenntniß des Absoluten, wie gelange ich ohne jegliche Erfahrung zum Wissen von seiner Eigenschaft, sich beständig zu entwickeln, wie gelange ich zur Einsicht in seine Welterschaffung?



Friedrich Nietzsche.

Unverdient für diesen unzurechnungsfähigen philosophischen Faselhans ist die Ehre, unmittelbar neben Hegel genannt zu werden. Dieser war, wenn auch von unhaltbarer Prämisse ausgehend, einer der großartigsten Denker, welche die Geschichte des menschlichen Geistes aufzuweisen hat — Nietzsche ist eine vorübergehende Erscheinung im Fastnachtsspuk menschlicher Verirrungen. Allein die Intelligenz sinkt in manchen Epochen so tief, daß sie Kränze des Ruhmes auch dem Hanswurst flicht, so daß im Angesicht solcher Excesse des Wahnes ein Goethe, ein Humboldt, ein Kant sich ihrer Ruhmeskronen schämen würden. Nicht aber um der Zeit Concessionen zu machen, die den Namen eines Nietzsche zu verherrlichen gedankenlos genug ist, sondern zur Ergänzung meiner Betrachtung Hegel's wende ich mich Nietzsche zu, da er ein Schüler Hegel's ist, ohne es eingestehen zu wollen und dessen verderblichste Theorie in sich eingesogen und als Wahnwitz wieder von sich gegeben hat.

Täuschend oder aus Selbsttäuschung nennt er sich einen Schüler Schopenhauer's und mit diesem seinem „großen Lehrer" will er sich über die Moral ausein-

anderſetzen. Das bezügliche Buch Nietzſche's aber ſchneidet dem „großen Lehrer" die beiden Beine ab, auf denen der ganze Schopenhauer aufrecht ſteht: die Erhebung des Mitleids zum alleinigen Pathos der Ethik, ſowie die Negation der Geſchichte.

Nietzſche will die Moral einer hiſtoriſchen Behandlung unterziehen. Vor dem einfachen, geſunden Menſchenverſtand müßte dies bedeuten: Literaturgeſchichtliche Darſtellung und Prüfung der verſchiedenen Moralſyſteme, die der Weltlauf mit ſich gebracht hat. Denn nur die Form, in der ſie ſich ausdrückt oder eigentlich zum Ausdruck zu bringen ſucht, nicht aber der unausſprechliche Inhalt der Moral, durch welchen ſie mit dem unveränderlichen Welträthſel verſchmilzt, kann einer geſchichtlichen Anſchauung unterworfen werden. Zur Geſchichte eines Gegenſtandes gehört nothwendig, daß er ſich verändere oder entwickle. Die Moral jedoch iſt Privateigenthum jedes Einzelnen, ſie iſt die ganze und volle Souveränität des Individuums, welchem ſeine Handlungen, aber nicht ſeine Gefühle geboten ſind, und welches inſofern es reines Individuum bleibt, alſo ſeine Gefühle nicht in die Erſcheinungswelt, in die Geſammtheit treten läßt, von Zwang und Geſetz und von jeder Verbindung mit ſeinem Volke, alſo mit der Allgemeinheit abſolut befreit iſt. Mag Nietzſche die ſcharfſinnigſten Winkelzüge des Denkens darauf verwenden, für einzelne Phaſen der Geſchichte einen allgemeinen Moralzuſtand der bezüglichen Epoche verantwortlich zu machen, — da er nicht die erfahrungsmäßigen Quellen des Hiſtorikers, ſondern bloße Vernunftſchlüſſe als Beweis-

material zur Verfügung hat, so kann Ich, das souveräne Ich, das ganze historische Weltgebäude Nietzsche's mit einem einzigen anders gearteten Gedanken umblasen, daß es in Staub zerfällt, daß es eine Geschichte ist, die niemals eine Geschichte war.

Dieser Philosoph ist überhaupt, wie weit er sich auch über Hegel erhaben dünkt, die Incarnation eines von der Fiction der „Allgemeinheit" entzündeten Fanatismus. Er vermißt sogar eine allgemeine Geschichte der individuellsten Leidenschaften und Affecte, eine Geschichte des Hasses, des Zornes, des Ehrgeizes ꝛc. — Geschichte hat Zeitlichkeit, Philosophie hat Ewigkeit zu ihrer Tendenz. Der Begriff der Menschheit ist eine Hilfsconstruction des Denkens, eine Krücke für die halblahme Ausdrucksweise der menschlichen Vernunft, eine künstlich construirte Fiction. Ich bin nicht ein Theil der Menschheit, sondern die Menschheit ist ein Theil von mir, denn sie ist ein Begriff von mir und nichts weiter. Für Nietzsche aber ist sie die allumfassende Realität, dazu bestimmt wieder eine Fiction, die für Wirklichkeit gelten soll, eine Classe von Menschen aus sich herauszubilden, welche in ferner Zukunft den Idealtypus der „Menschheit" verwirklichen wird.

Dieses Phantasiebild ist auf die Annahme gebaut, daß die Intelligenz der Menschheit in einem fortwährenden Wachsthum begriffen wäre, eine Voraussetzung, die, wie eine selbstverständliche Thatsache gar nicht weiter begründet und erörtert wird, in Wahrheit aber, weil unerweisbar und durch keine Erfahrung bestätigt, ein pures Dogma ist, von Hegel verkündet. In den Jahrtausenden, seit man angefangen hat, den Weltlauf historisch zu ver-

zeichnen bis zum heutigen Tage, ist keine über das Sinnfällige hinausgehende Erkenntniß aufzuweisen, die sich mit der Allgemeinheit amalgamirt hätte und dadurch zu einer höheren Stufe wirklichen Fortschritts geworden wäre. Das Intellect prägt sich für die Allgemeinheit nur in zwei Formen aus, entweder als durch die Wahrnehmung bestätigte Erfahrung, oder als das allem logischen Erkennen unzugängliche Gefühl, entweder als Rechnung oder als Glaube. Der Vernunft aber die Möglichkeit zuschreiben, zum Wesen der Allgemeinheit zu werden, heißt die Welt im eigentlichen Sinne des Wortes auf den Kopf stellen.

Die kolossale Verirrung fällt noch deutlicher in die Augen bei den Auslassungen dieses Philosophen über den ethischen Werth des Mitleids. Gerade hier sieht er die große Gefahr der „Menschheit", ihre sublimste Lockung und Verführung. Das Dogma des Fortschreitens der Vernunft zwingt ihn, im Mitleid — vielleicht weil es den natürlichen Verlauf der Dinge zu mildern oder aufzuheben scheint; denn klar ist der Zusammenhang nicht ausgesprochen — sein Dogma zwingt ihn, im Mitleid das Stehenbleiben, die zurückblickende Müdigkeit zu sehen. „Ich verstand", sagt er wörtlich, „die immer mehr um sich greifende Mitleidsmoral, welche selbst die Philosophen ergriff und krank machte, als das unheimlichste Symptom unserer unheimlich gewordenen europäischen Cultur, als ihren Umweg zu einem neuen Buddhismus, zu einem Europäer-Buddhismus".

Was gegen einen solchen Buddhismus einzuwenden wäre, sagt der Philosoph nicht, die Widerlegung scheint

ihm schon in dem als selbstverständlich angenommenen Dogma vom Fortschritt der Intelligenz mit eingeschlossen zu sein. So gelangt er von der Verwerfung des Mitleids in natürlicher logischer Consequenz zur Verwerfung der Moral überhaupt und merkt es gar nicht, daß er gerade dadurch die Lehre bestätigt, welche das Schwergewicht der Moral in das Mitleid verlegt. Das Gute wird ihm zuletzt zum Feind seiner „Menschheit". Er sagt wörtlich „Wie wenn im „Guten" auch ein Rückgangssymptom läge, insgleichen eine Gefahr, eine Verführung, ein Gift, ein Narcoticum, durch das etwa die Gegenwart auf Kosten der Zukunft lebte? Vielleicht behaglicher, ungefährlicher, aber auch in kleinerem Stile, niedriger? So daß gerade die Moral daran Schuld wäre, wenn eine an sich mögliche höchste Mächtigkeit und Pracht des Typus Mensch niemals erreicht würde."

Man sieht, daß eine falsche Prämisse, vom Denken leidenschaftlich verfolgt, zu Consequenzen führen kann, die einen Veitstanz des Gehirnes darstellen. Das Gute aus der Welt schaffen wollen! Gewiß, in der weitverbreiteten Gilde der Fortschrittspfaffen leistet Friedrich Nietzsche das Aeußerste an Zelotismus. Seine Ausmerzung der Moral überhegelt noch die Hekatomben von zahlreichen Generationen für den Moloch der absoluten Idee. Der Moloch ist hier der fabelhafte „Prachtmensch", der vorläufig noch gar keinen begreiflichen Inhalt hat, denn er setzt das Werden einer „Menschheit" voraus, die kraft einer immer wachsenden Intelligenz aus lauter genialen Gelehrten oder gelehrten Genies bestünde!

Der gute Mann hat natürlich, als er den Uebermenschen oder Prachtmenschen aus gestaltlosen Nebeldünsten des Gehirns construirte, dabei keinen „Dunst“, wie man trivial sagt, von Kant und seiner Lehre gehabt. Unwissend darüber, daß die menschliche Intelligenz zwar innerhalb der ihr a priori gesetzten Schranken der Naturerkenntniß sich steigern könne, aber bei dem engen Kreise, in welchen sie dabei gebannt ist, die Steigerung selbst von keiner wesentlichen Bedeutung ist und sich höchstens in neuen Erfindungen verwerthet, componirt er eine Zukunftsmusik des Geistes, der höchsten Einsicht, und der Capellmeister dieser Musik wird der Prachtmensch sein.

Nach einer Zeitungsmittheilung einer Freundin Nietzsche's sagte er gesprächsweise, das einzig Geltende sei die Wissenschaft, die allmälig Stein zu Stein füge und ein sicheres Gebäude aufführe. — Nun legt die Wissenschaft schon seit Jahrtausenden Stein auf Stein und darunter ist noch immer nicht der Grundstein zu dem einzig sicheren Gebäude, was sich sehr einfach erklärt. Die Wissenschaft ist an die apriorischen Formen der sinnlichen Anschauung, an Raum und Zeit gebunden, also an das Sinnliche, an das Subjective, während sie doch nach dem darüber hinaus liegenden Object, nach dem Realen trachtet.

Dieses wird der „Prachtmensch“ sein! Ich habe einmal ein armes Bauernweib kennen gelernt, das zwar Verstand aber nicht die geringste Spur einer sich weiter bildenden Intelligenz besaß. Die arme Frau hatte fünf Kinder, denen sie als dürftige Witwe nur durch größte

Arbeitsamkeit Brot schaffte. Als aber in ihrer Nachbarschaft eine Frau starb und ein Kind in der Wiege zurückließ, das unter der Obhut seines Vaters, eines arbeitsscheuen Trunkenboldes, dem sicheren Verderben preisgegeben war, da nahm die Mutter von fünf Kindern noch das fremde Kind als sechstes an sich und pflegte es wie die eigenen Kinder.

In diesem armen einfältigen Weibe, in welchem sich die Intelligenz immer schlummernd verhalten, stand plötzlich der von meinem Nachdenken vergebens gesuchte Prachtmensch leibhaftig vor mir! Einen höher zu bewerthenden kann auch die fernste Zukunft nicht bringen, denn die Pracht des Menschen ist absolut nicht von der Entwicklung des Geistes durch die Zeit abhängig, sondern von Ewigkeit an in sein Gemüth gelegt.

Beständig spricht Nietzsche von sittlichen Werthen für einen fernen undefinirbaren Weltzweck. Die Moral hat jedoch im Sinne der irdischen Bestrebungen weder Zweck noch Werth; sie ist das Göttliche, das dem Atheisten übrig bleibt, wenn er jede äußerliche Vorstellung davon abgeworfen hat.

Genug aber von Herrn Nietzsche. Er hat seinen Lohn dahin, denn ungeheuerliche Vernunftschlüsse und paradoxe Einfälle genügen in dieser Welt, um ein Staunen zu erregen, das in Flachköpfen zur Bewunderung werden kann. Mir erwacht die Erinnerung an den Ausspruch Cicero's: „Nihil tam absurde dici potest, quod non dicatur ab aliquo philosophorum“. Wenn aber nichts so thöricht ist, daß es nicht von einem Philosophen vorgebracht werden könnte, dann hatte ein fran-

zösischer Weltweiser des vorigen Jahrhunderts Unrecht, die Liebe als den einzigen Gegenstand zu erklären, von welchem sich nichts Dummes sagen ließe, weil auch das Unverständigste in ihr möglich wäre; ein zweiter derartiger Gegenstand ist die Philosophie.

Aus dieser anachronistischen Abschweifung, die Nietzsche betrifft, kehrt die Betrachtung mit einer Art Erholung wieder chronologisch zu seinen Vorgängern zurück, die wenigstens mit hellleuchtendem Verstande Kenntniß der Dinge dieser Welt und vor Allem Menschenkenntniß entwickeln, wenn auch ihr Verstand seiner Macht sich überhebt und über seine erfahrungsmäßigen Schranken hinausschweifend in metaphysische Wahngebilde sich verläuft.



Arthur Schopenhauer.

Das System dieses Philosophen beruht auf der Annahme eines Allwillens, was im Wortausdruck, analog dem Pantheismus und dem Panlogismus mit Panthelismus zu bezeichnen wäre, obgleich Schopenhauer selbst das Wort nicht gebraucht. Wie schon bemerkt, wird dadurch im Gegensatz zu Hegel statt des Menschengeistes die gesammte Natur zur höchsten Potenz, zur methaphysischen Realität erhoben.

Was wäre unter Panthelismus (Allwille) zu verstehen? Den Willen erkenne ich in mir selbst als latente Causalität, als eine im Gemüth gebundene und noch nicht im Intellect zur Thätigkeit befreite Kraft des Strebens nach einer Wirkung. Die Causalität als Wille ist ein subjectives Moment, ein Gemüthszustand, und trägt in sich eine merkwürdige und schreckhafte Bedeutung. Denn dieses Moment, der Wille, ist fortwährend auf seine eigene Vernichtung gerichtet, auf seinen Untergang in der Befriedigung und lebt nur mit Pein immer wieder auf, weil er in falsch gewählten Zielen, während sein eigentliches Ziel ihm unerkennbar bleibt, seine Befriedigung nicht erreichen kann.

Das ist der Wille — was ist nun unter dem beigefügten „Pan" zu verstehen? Pan, das All, die Welt, die Natur, das Universum ist ein bloßer Begriff, eine Hülfsconstruction des Denkens, um der sonst nicht zu bewältigenden Pluralität der Erscheinungen durch die Hervorhebung eines ihnen gemeinsamen einfachen Merkmals, nämlich des Erscheinens, für einen bestimmten Zweck und Augenblick einigermaßen Herr zu werden. Was berechtigt oder nöthigt nun dazu, ein subjectives Moment, den heißen pulsirenden Willen, in einen bloßen Begriff zu verlegen, in eine logische Construction, die Schema und Schemen zugleich ist, in einen wesenlosen Schatten, in Pan? Wie fängt man es an, in einen blos gedachten Handschuh (Pan) eine lebendige Hand (den Willen) hineinzustecken? Dennoch hat Arthur Schopenhauer unter dem gläubigen Staunen der Zeitgenossen das Zauberkunststück unternommen. Er schrieb: „Die Welt als Wille und Vorstellung". Die Reihenfolge im Titel ist die umgekehrte in der Ausführung: der erste Theil behandelt die Welt als Vorstellung, der zweite Theil die Welt als Willen. In der Welt der Vorstellung scheint streng und genau die Kant'sche Erkenntnißtheorie wiederholt zu sein, sogar mit einigen vortrefflichen Correcturen. Dennoch ist die Grundlegung des Systems durch Kant'sche Prinzipien eine mißbräuchliche, eine unwissenschaftliche, eine Fälschung des großen Urgedankens, der ihre Basis sein soll, denn die Erkenntnißtheorie giebt nirgends den Schlüssel zu einer Welt als Vorstellung. Die letztere ist die durch die Verwendung der Anschauungsformen Raum und Zeit und durch die Kategorie der

Causalität zu Stande gekommene Wahrnehmung. Die „Welt" ist kein angeborener Verstandesbegriff, sondern eine Idee der Vernunft und aus einer solchen kann unter keinen Umständen Anschauung, Wahrnehmung, Vorstellung werden. Die Ideen der Vernunft tragen nicht wie die apriorischen Erkenntnisse die absolute Nothwendigkeit und Allgemeinheit ihres Entstehens in sich, sondern hängen von der Willkür individueller Dispositionen ab. Während jedes animalische Lebewesen bis zum kleinsten Insect oder bis zur Molluske herab durch die Thätigkeit der Causalität schon bei seiner Ernährung zu Vorstellungen gezwungen ist, brauchte auch das höchst organisirte Wesen nicht nothwendig die Idee einer Welt zu fassen, Beweis genug, daß ein bloßer Vernunftbegriff (d. h. die Welt) als Vorstellung nicht existiren kann. Wir können wenige, viele oder alle Erscheinungen wahrnehmen, vorstellen, den Begriff selbst jedoch, durch welchen wir alle diese Erscheinungen künstlich für den Gedanken zu einem Ganzen verbinden, dieses Ganze selbst können wir nicht vorstellen.

Indessen war es für Schopenhauer's Zweck unerläßlich, dem blos gedachten, blos idealen Complex der Erscheinungen der „Welt" den Anschein der aufdringlichsten empirischen Realität, der Sachlichkeit zu geben, weil ja die Welt nicht blos „Vorstellung", sondern Sache überhaupt, die metaphysische Realität, das Ding an sich sein sollte, als welches er den Willen proclamirte. Die Welt ist aber kein Ding und folglich ebensowenig Vorstellung wie Ding an sich oder Wille, weil Ideen der Vernunft nicht zum Ding gemacht wer-

den, nicht zu einer Realität gelangen können. Mit dieser falschen Uebertragung des rein subjectiven Momentes, des lebendig gefühlten Willens auf eine Fiction, auf die „Welt“, war jedoch auch der falsche Pessimismus zu Stande gebracht, welcher seitdem so populär und ein unklares, widerspruchsvolles Glaubensbekenntniß weiter Kreise geworden ist. Als subjectives Moment ist der Wille, wie bereits gesagt, von schreckhafter Bedeutung, weil fortwährend auf seine eigene Vernichtung gerichtet, auf seinen Untergang in der Befriedigung. Dieser Wille, fälschlich zum Wesen des Weltganzen gemacht, hat daher natürlich die schlechteste aller möglichen Welten zur Folge, eine Welt, die in der Pein, daß sie überhaupt existirt, daß sie nichts weiter als der blöde, ziellose, ewig quälende Wille ist, nur auf Selbstvernichtung oder die Verneinung des Willens zum Leben, wie es Schopenhauer selbst nennt, bedacht sein muß. Die Verneinung des Willens zum Leben ist ein individueller Act, der mittels der individuellen Intelligenz vollzogen wird; da aber der Wille als Ding an sich das eine und untheilbare Weltwesen sein muß, — wie kann der Wille überhaupt noch fortbestehen, nachdem ihn auch nur ein einziger Mensch in sich verneint hat? Das Ding an sich bedeutet ferner ein Ewiges; soll es gleichwohl zerstört, verneint werden, so muß etwas Anderes dafür übrig bleiben. Nach dem Ende des Weltwesens könnte nur das Nichts übrig bleiben, — dann wäre aber das Nichts das Ding an sich.

Armseliger Kant! Nach seiner Anschauung wären ja die Erscheinungen nichts weiter als Vorstellungen!

Zwar gäbe es ein Ding an sich, nämlich einen Anstoß zu diesen Vorstellungen; was es aber wäre, dieses transscendente Ding an sich, das wüßten wir nicht und könnten wir niemals wissen!

Darüber lächelt Schopenhauer. Er ging bequem und geraden Weges über die Grenzlinie des möglichen Wissens in den Nebel des Transscendenten hinein und faßte das sich so tief versteckende Ding an sich, das ewig Unbekannte beim Schopf. Und siehe da! Es war etwas ganz allgemein Bekanntes, es war der Wille! Jetzt waren die Erscheinungen nicht mehr blos Vorstellungen, wie der beschränkte Kant geglaubt hatte. Schopenhauer schrieb „die Welt als Wille und Vorstellung".

Der Wille ist eine Manifestation des Leidens, der Unbefriedigung, des Entbehrens, ein pathologischer Zustand. Ein solcher setzt nothwendig Organe voraus, an denen er zum Vorschein kommt. Es gibt keine Pathologie der Metalle oder der Elemente und Niemand kann sich, ohne seinen Verstand zum Hanswurst zu machen, ein leidendes Eisen oder ein leidendes Wasser denken. Dazu müßte man sich aber entschließen, wenn der Wille das Wesen der gesammten Natur wäre. Denn er ist, wie gesagt, ein Leidenszustand, die empfundene Qual des Strebens nach einer zu verursachenden Wirkung. Er ist mithin — Causalität und zwar an das Empfindungsleben gebunden.

Ich sprach schon früher von der komischen Seite dieses Systems. Eigentlich ist sie schon bei näherer Betrachtung aus dem genannten Titel des Hauptwerkes herauszulesen. Denn, wie gesagt, die „Welt" ist ein

Begriff, ein Hilfsmittel der Sprache, und ein Begriff kann nicht vorgestellt, nicht zu sinnfälliger Anschauung gebracht werden. Viele Pferde vermitteln den Begriff des Pferdes, aber der Begriff selbst kann nicht angeschaut, nicht geritten oder kutschirt werden. Die „Welt" als ein Begriff kann auch nicht wollen und durch keinen andern als den Willen Desjenigen, der den Begriff denkt, als solcher schöpferisch hervorgerufen werden. Indessen drängt sich das Komische noch spontaner und drastischer auf, wenn man Schopenhauer's Verneinung des Willens zum Leben, die durch den Intellect vollzogen werden soll, in das Auge faßt.

Bei Schopenhauer ist der Zusammenhang von Willen und Intellect das Verhältniß von Vater und Kind. Der Wille, das Ding an sich, hat den Intellect und mit diesem die ganze Welt als Vorstellung erzeugt. Aber — ein Trauerspiel für ein Puppentheater! — das Kind, ein umgekehrter Saturn, frißt seinen eigenen Vater auf. Der Intellect verneint den Willen, rottet ihn förmlich aus. Man denke nur — o Jammer und Graus! — das Kind hat mit dem Vater das ganze Ding an sich aufgefressen.

Bei diesem Philosophen gibt es keinen vernünftigen Willen; er wird als absolut dumm und böse bezeichnet. Da nun alle Dinge nur seine Objectivation sind, so ist der Pessimismus, oder vielmehr eine öde ideenlose Abart desselben, der Marasmus fertig gestellt. Nichts bleibt übrig nach dem Untergang des Dings an sich, nicht einmal ein Gedanke, und so sucht Schopenhauer Hilfe bei den Religionen. Er verherrlicht die katholischen As-

keten und die buddhistischen Säulenheiligen. Allein sein Resultat ist weder der christliche noch der indische Pessimismus. Auf das irdische Jammerthal folgt für den Christen die ewige Seligkeit; dem wüsten Sansara folgt für den Buddhisten Nirwana, das Erlöschen der Wiedergeburt, die Erlösung. Dieser ins Jenseits verlegte Optimismus hebt den diesseitigen Pessimismus im Wesentlichen wieder auf.

Schopenhauer jedoch wollte eine Metaphysik schreiben, nicht aber einen Glauben stiften, darum hatte er für seinen Pessimismus keine andere erlösende Aussicht als die (logisch unmögliche) Vernichtung des Dinges an sich, also das pure Nichts, das freilich einen ebenso starken, aber minder selig machenden Glauben erheischt als die Religion. Der aus einem falschen Ding an sich entwickelte gefälschte Pessimismus ist darum auch nicht der friedensselige, entsagend lächelnde des Buddhisten, sondern ein gallig aufgeregter, zorniger und ungeachtet des „Mitleids", auf das Schopenhauer's ganze Ethik gestellt ist, das Menschenvolk mitleidslos verachtender und verdammender Marasmus.

Soll das Ding an sich einen Sinn haben, so kann es doch nur als das Ewige, Unvergängliche, All-Eine, als die letzte Wahrheit der Dinge gefaßt werden. Diese aber ist bei Schopenhauer zur Verneinung bestimmt. Das System ist wenigstens aufrichtig: sein Ergebniß ist die Verneinung der Wahrheit.



Ed. v. Hartmann.

Es handelt sich bei diesem Philosophen um eine Vermittlung zwischen Schopenhauer und Hegel, gleichsam nach der erwähnten dialektischen Methode die Grundbegriffe der genannten beiden Denker in einem dritten höhern Begriff zu vereinigen, so daß sie in diesem als seine Entwicklungsstufen sowohl vorhanden als aufgehoben seien. Für die Klarheit der Betrachtung ist es daher nothwendig, bevor sie den jüngsten Metaphysiker in das Auge faßt, die Grundgedanken seiner beiden Vorgänger wiederholt zusammen zu fassen.

Im Panthelismus treibt das Allwesen des Willens die Intelligenz hervor, nämlich die Idee, in sehr dürftiger und untergeordneter Beschaffenheit, die Idee, die weiter nichts ist als das Sinnen auf den Untergang ihres Ursprungs, der Natur, des Willens. Umgekehrt treibt im Panlogismus Hegel's die Idee, das Allwesen der Vernunft, den Willen hervor, die Natur. Weder Hegel selbst noch einer seiner Commentatoren hat jemals erklären können, wie dies zugehe, was den absoluten Geist in seiner seligen Ruhe zu dem unseligen Entschluß bringen könnte, sich seiner selbst zu entäußern, um aus seinem Anderssein, aus der Natur, durch einen

unendlich langsamen Proceß wieder in sich selbst zurückzukehren. Dieser Weltproceß ist das Denken, die Logik ist Metaphysik geworden und arbeitet mittels der Selbstbewegung der Begriffe nach dialektischer Methode. Das will sagen, die Begriffe sind Entwicklungsstufen des absoluten Geistes, weil aber jeder Begriff seinen Widerspruch hervortreibt, gehen Begriff und Widerspruch wieder in einen höhern Begriff über, der die früheren Stufen aufgehoben in sich enthält. So gehen die Begriffe in immer höherer Entwicklung endlich in der absoluten Idee auf, ein Proceß des allmäligen Untergangs der Natur. Die allein übrig bleibende absolute Vernunft ist daher, wie schon oben bemerkt, nichts als ein Buch, das sich selber liest. Für einen so monströsen und doch zugleich so dürftigen Zweck arbeitet bei Hegel die Weltgeschichte, ihm opfern sich die Generationen, ihm fließt alles Blut, für ihn brechen Millionen Herzen. Gleichwohl war dieses Ungeheuer von Undenkbarkeit nicht das Aeußerste, was, um an ein Kant'sches Bild zu erinnern, das Schiff der Metaphysik im uferlosen Meer der unkritischen, dogmatischen Speculation erreicht hatte. Das Schiff bis auf das Aeußerste zu bringen, an die Grenze des Wahnsinns „mit Methode", blieb dem Steuermann Ed. v. Hartmann vorbehalten, indem er zwischen zwei Fictionen, zwischen dem Panthelismus und dem Panlogismus, die Synthese in der „Philosophie des Unbewußten" fand.

Das Werk, welches Methaphysik sein will, ist, richtig angesehen, Mythologie, und wollte man von einer solchen nicht Poesie fordern, so könnte man es mit Ovids „Metamorphosen" vergleichen. Zeus ist das absolute Subject; in

Gestalt seiner Attribute oder Untergötter ist es eine Liebesgeschichte, die sich zwischen dem göttlichen Willen und der göttlichen Idee abspielt. Beide sind unbewußt, auch die Idee. Der Wille ist gleichwohl leidenschaftlich verliebt in die Idee, er trachtet, ganz in ihr aufzugehen und zugleich unterzugehen, oder mit anderen Worten: der Wille trachtet, die Idee des Untergangs zu werden.

Wille und Idee sind „unbewußt", weil Bewußtsein und damit verbundenes, verstandesmäßiges Erkennen ganz von dieser Welt und daher ihren Bedingungen unterworfen sind, während Wille und Idee das Unbedingte sein sollen, die überirdischen Mächte, die metaphysischen Potenzen, welche der sinnfälligen Welt ihre Gesetze vorschreiben, also denselben, den Bedingungen des Bewußtseins nämlich, nicht schon selbst unterworfen sein können.

Gleichwohl muß es doch einen Antrieb für den Willen geben, seine Vernichtung in der Idee zu suchen, d. h. zur Idee des Untergangs zu werden. Um dieses Trachten zu erklären, muß sich der Wille oder die Natur oder die „Welt" als der Inbegriff aller vor sich selbst mit Ekel erfüllten Scheußlichkeit darstellen. Dies begründet den in Hartmann noch gesteigerten, aber deshalb nicht minder unwissenschaftlichen Pessimismus, den schon Schopenhauer so nothwendig für seinen Zweck brauchte. Das Unwissenschaftliche im Pessimismus Beider ist die unlogische unwahre Uebertragung eines rein subjectiven Moments, eines Resultates bloß individueller Stimmungen, auf ein blos in der Fiction bestehendes Object, welches in Wahrheit nur eine logische Formel

ist, eine Abstraction: die Welt. Auf so schwankender, phantastischer Grundlage ist der Pessimismus der beiden Philosophen zu einer „Weltanschauung“ emporgeschwindelt worden. Die Welt leidet nicht, friert nicht, hungert nicht, erkrankt nicht und stirbt nicht, — aus dem einfachen Grunde, weil bloßen Begriffen die Lebensqual erspart ist. Im dunklen Bewußtsein dieser von Hartmann niemals einzugestehenden Wahrheit macht er die kolossalsten Anstrengungen, den Pessimismus, der für die Mehrzahl der Einzelnen, für viele Millionen Einzelner — aber deshalb noch immer nicht für den Begriff einer Gesammtheit — eine unbestreitbare Thatsache sein kann, zur metaphysischen Triebfeder des Universums zu erheben. Er will gleichsam die zwischen einzelnen Menschen so natürlich sich ergebende Frage: Ist's in der Welt auszuhalten? zur philosophischen Frage der Jahrtausende machen. Zu diesem Zwecke scheut er sogar die fast den Unsinn repräsentirende Verstandeswidrigkeit nicht, aus den Lust- und Unlust-Empfindungen der Einzelnen — Posten einer Addition zu gestalten, deren Summe den Welt-Pessimismus ergeben soll. Diese Bemühung, das Incommensurable zu berechnen, Bewegungen des Temperamentes, die in jedem Einzelnen einen nur ihm eigenen Charakter haben, in eine arithmetische und folglich mit der Unerschütterlichkeit der Mathematik bestehende Formel zu bringen, ist nur eine Consequenz des bis zum Fanatismus gehenden blinden Glaubens oder Aberglaubens bezüglich der Realität der „Allgemeinheit“.

Die Allgemeinheit, wie ich schon bei der Beleuchtung Hegel's nachwies, ist einer der Fundamental-Begriffe

seines Systems, und Hartmann ist im Grunde eingefleischter Hegelianer. Für den Verstand jedoch, den Urheber und Vollender alles auf Erden möglichen wissenschaftlichen Erkennens liegt es klar zu Tage, daß man sich unter bloßen Begriffen zwar alles wirklich Lebendige denken kann, aber nicht vermag, wie es die unkritische Metaphysik von jeher versucht hat, diese Begriffe selbst für wirklich und lebendig auszugeben. Die „Allgemeinheit" brauche ich in der Sprache, weil ich nicht jeden einzelnen Menschen nennen kann, aber deshalb ist sie noch immer nicht eine leidende, vom Pessimismus durchdrungene Wesenheit. In Hartmann's Philosophie sind jedoch alle Begriffe nach metaphysischer Offenbarung reale Wesenheiten und sie haben ihm den Weltproceß oder den Verlauf der Liebesgeschichte zwischen dem Willen und der Idee folgendermaßen kundgethan, wie in der „Philosophie des Unbewußten" wörtlich zu lesen ist:

„Das Logische leitet den Weltproceß auf das weiseste zum Ziele der möglichsten Bewußtseinsentwicklung, wo anlangend das Bewußtsein genügt, um das gesammte actuelle Wollen in das Nichts zurückzuschleudern, womit der Proceß und die Welt aufhören."

Das ist nicht mehr Philosophie, ja kaum mehr Metaphysik, sondern es ist gründlich besehen: Mystik, — es könnte von Paracelsus stammen. In einer Abhandlung über den Aberglauben in der Wissenschaft bemerkt Professor Wundt, daß Leibnitz den Grundgedanken von der Beseelung aller einzelnen Dinge der Welt aus der Mystik geschöpft habe, die den Menschen als einen Mikrokosmus, als eine Welt im Kleinen, bezeichne. Unter „Welt" kann

aber hier nur ein Complex von abergläubischen Vorstellungen verstanden sein.

Bevor die Betrachtung in die höchste, weil ethische Spitze der Hartmann'schen Mystik sich versteigt, muß das Augenmerk auf den philosophischen Weg zu diesem Ziele gerichtet werden. Der Weg kann natürlich nicht der von Kant eingeschlagene sein. Da aber ein Bekenntniß des Verhältnisses zu Kant heutzutage die unerläßliche Eintrittskarte zu den Hallen der Philosophie ist, so macht Hartmann wahrhaft convulsivische Anstrengungen, um die alle schwärmende Metaphysik hemmenden Fesseln der Erkenntnißtheorie gewaltsam zu brechen.

Zuerst versuchte er es mit der äußersten Brutalität. Er schrieb eine Broschüre, deren Titel schon ein vernichtender Schlag sein sollte: „Das Ding an sich und seine Beschaffenheit". Die Beschaffenheit des Dinges an sich, dessen unerkennbare Beschaffenheit der Mittelpunkt, der Lebenspuls der Kant'schen Lehre ist! Da der Keulenschlag nicht die Wirkung hatte, Aufnahme in die Wissenschaft zu finden, so braute Hartmann in weiterer Ausführung der Broschüre einen Vergiftungstrank; er schrieb einen „transscendentalen Realismus".

Dieses unerhörte und unerklärte Ding, so unmöglich wie etwa ein Hunger, der zugleich Sättigung wäre, soll zwischen dem subjectiven Erkennen und der Unerkennbarkeit des Objects in der Mitte stehen, um jenem objective Realität einzureden, das Object aber zuletzt wieder in Idealismus aufzulösen. Schon ein vorbereitender Aufsatz zu diesem philosophischen Delirium erregte die Entrüstung ernster Männer der Wissenschaft,

selbst wenn das specielle Fach der bezüglichen Gelehrten nicht die Philosophie war.

Ernst *Fleischl*, ein aus der Schule *Brücke's* hervorgegangener berühmter Physiolog, Professor an der Wiener Universität, die dem im besten Mannesalter Verstorbenen durch eine Gedenktafel die verdiente Unvergänglichkeit seines Namens sicherte, trat der *Hartmann*'schen Mißhandlung der Wahrheit und der Logik mit einer kleinen glänzend abgefaßten Schrift entgegen: „Eine Lücke in *Kant's* Philosophie und Ed. v. Hartmann."

In jenem Aufsatz hatte Hartmann auseinandergesetzt: „Was Kategorien (Verstandesbegriffe) betrifft, so *kann man* nach *Kant* von dem Ding an sich *weder behaupten*, daß es eins, *noch daß* es ihrer viele seien, weder daß es möglich, noch daß es unmöglich sei, weder daß es Realität, noch Dasein habe, weder daß es subsistire, noch daß es Einwirkungen ausübe oder empfange. (Causalität). Es liegt aber auf der Hand, daß ein grammatikalisches Subject, dem alle Prädicate *abgesprochen* werden, nicht nur ein nonens, eine absolute Null, sondern ein nonsens ist."

Hierauf erwidert *Fleischl*: „Wenn ich sage, ich kann vom Nebukadnezar weder behaupten, daß er einen Bart getragen habe, noch daß er keinen getragen habe, so habe ich ihm weder den Bart noch die Bartlosigkeit abgesprochen, ich habe ihm auch nichts von seiner ehemaligen Realität genommen, noch auch ihn in ein nonsens verwandelt; ich habe nur mein Nichtwissen in Bezug auf gewisse historische Details bekannt, sowie *Kant* das

seine in Bezug auf das Ding an sich. Logik ist Jedem nützlich, dem Philosophen aber unentbehrlich."

In neuer Zeit begnügte sich Hartmann, nachdem die Mordversuche an der Erkenntnißtheorie ohnmächtig geblieben, sie bloß zu beschimpfen. Er schilt sie eine „Ignoranz-Theorie", als ob nicht der Nachweis, nicht wissen zu können, selbst schon eine Wissenschaft wäre, oder er nennt sie „negativ dogmatisch".

Was kann man sich unter dieser Bezeichnung denken? Nichts Anderes, als die spitzfindig schlaue Unterstellung, daß die Verneinung (Negation) des Dogmatismus durch Kant selbst ein Dogma wäre. Nun ist unter einem solchen eine unbewiesene und unbeweisbare Voraussetzung zu verstehen, welche sich mit der Gewalt eines aus überirdischer Erkenntnis geflossenen Gebotes zu behaupten hat. Dogmen in diesem Sinne sind neben der kirchlichen Dogmatik beispielsweise Schopenhauer's „Wille" oder das „Unbewußte" in Hartmann's Philosophie. Unter dem Negativ-Dogmatischen ist die Kant'sche Verurtheilung der reinen Vernunft verstanden, soweit sich diese der Anmaßung schuldig macht, aus sich selbst heraus ohne die Werkzeuge der Erfahrung, also entfernt von jeder Beihülfe des Irdischen schöpferisch überirdische Erkenntnisse ins Leben rufen zu wollen, oder mit anderen Worten, der Ausdruck „negativ- dogmatisch" verwirft die Kritik der reinen Vernunft als einen überwundenen Standpunkt. Daß wir „nichts wissen können", das will dem Goethe'schen Faust „schier das Herz verbrennen"; wenn er aber die Hartmann'sche Synthese vom Panthelismus und Panlogismus in sich auf-

genommen hätte, dann hätte er sich nicht dem Teufel zu verschreiben gebraucht. Faust würde durchschaut haben, daß das „Nichtwissenkönnen" blos ein negatives Dogma ist und Mephistopheles wäre höchstens so teuflisch gewesen, zu fragen, was wir denn von den verschiedenen metaphysischen Dingen mit solcher Gewißheit wissen, wie etwa daß 2 × 2 = 4 ist.

Ich könnte, hier angelangt, mich von Hartmann abwenden und ihn auf dem Gebiete seiner speculativen Metaphysik der Verschollenheit oder einem Museum geistiger Curiositäten entgegengehen lassen, wäre es nicht der Hauptzweck der vorliegenden Betrachtungen, den aus Systemen der neuesten Philosophen in große Kreise der Gesellschaft gedrungenen unwahren, empirischen, blos von persönlicher Willkür abhängigen Pessimismus in seinem ganzen Unwerth aufzudecken, um ihn von dem durch Kant begründeten, als ewige Beschaffenheit des menschlichen Erkennens sich darstellenden, wissenschaftlichen Pessimismus vollständig zu unterscheiden. Denn nur aus diesem allein sind Consequenzen zu ziehen, welche dem vom blos reflectirenden landläufigen Pessimismus betrübten Gemüthe noch immer eine Seligkeit zuführen können, unter der Voraussetzung, daß früher der falsche Pessimismus völlig zerstört sei.

Bei Hartmann besonders sind alle Schrecken der Hölle losgelassen, damit im Concert des allgemeinen Wehegeheul's welches vom „Elend des Daseins" angestimmt wird, der Einzelne mit seiner etwaigen Lebensfreude nicht mehr gehört werden könne. Eine blos negative Bedeutung der Lust als Aufhebung irgend eines Schmerzes

oder Mangels wird mit mathematischen Formeln nachzuweisen versucht. Die Illusionen werden mit der doctrinären und dogmatischen Verallgemeinerung, der Hartmann nach der Natur seiner Hegel'schen Denkungsweise überall huldigen muß, in „Illusionismus" verwandelt, in einen universalen Selbstbetrug der Menschheit. Die Freuden am Besitz, am Spiel, an einzelnen harmlosen Passionen und Liebhabereien, die oft ein ganzes Menschenleben beglücken, die Gedankenlosigkeit, welche Tausenden durch das Jammerthal hilft, daß sie sich oft jahrelang ihrer kummervollen Lage nicht bis zu deutlicher Empfindung bewußt werden, — dies Alles wird nicht in Rechnung gezogen. Selbst die Erhebung des Gemüthes durch Kunst und Wissenschaft erscheint paralysirt durch die vorausgegangenen Mühen und Leiden, um den dafür erforderlichen Gesichtspunkt zu gewinnen, sowie durch die Seltenheit und Kürze des bezüglichen Genusses.

Wenn schon das Ignoriren der eben angeführten vereinzelten Glücksmomente nur einem paradoxen Fanatismus möglich ist, namentlich weil die „Illusion", so lange sie dauert, was oft ein ganzes Leben lang der Fall sein kann, einer Wahrheit gleichkommt, so gleicht die Einschränkung des Genusses an Kunst und Wissenschaft einer völligen Auflösung des Menschenverstandes. Welcher Künstler hat jemals die Mühen, die ihn zur Meisterschaft führten, als ein Unglück beklagt, welcher Gelehrte die Studien, die ihn zu seinen Erkenntnissen führten?! Und was den blos Aufnehmenden betrifft, — ist der Genuß an Kunst und Wissenschaft für ihn ein seltener, kann er ihn nicht jeden Tag erneuern, und ist

vorübergehend, was auch nur ein einziges Mal genossen das Dasein für immer durchleuchten kann?

Der Pesssimismus, wie ihn Schopenhauer und Hartmann predigen, verräth sich durch seine excessive Uebertriebenheit als ein keineswegs speculatives Ergebniß, sondern als eine Speculation im geschäftlichen Sinne. Dieser Pessimismus hat die Geschäfte der Metaphysik zu betreiben. Er muß beweisen, daß der „Wille", der Teufel, welcher die Welt erschaffen hat, im Grauen vor seiner eigenen That berechtigt ist, seinen und der Mitwelt Untergang als das letzte Ziel anzusehen. Dennoch blieb ein imponirender philosophischer Eindruck von dieser künstlichen jesuitischen Verdrehung der Wahrheit auf Schwätzer der Journale und der Salons nicht aus, und der Belletrist Schopenhauer und der Rabulist Hartmann sind große, bahnbrechende Männer! Eine solche Erfahrung nährt den empirischen Pessimismus und verschleiert dem wissenschaftlichen die Segnung, die aus ihm hervorgehen kann.

Beide Philosophen fühlen wohl, daß das tactische Manöver, durch die Doctrin vom ausnahmslosen Elend des Daseins den metaphysischen Traumbildern eine reale Grundlage und dadurch Glaubwürdigkeit zu geben, nicht das letzte Ziel der Philosophie sein kann. Dieses läuft vielmehr immer in Ethik aus. Schopenhauer glaubt sie im Mitleid mit Allem, was durch die Objectivation des Willens Leben erhalten hat, erreicht zu haben, weil damit auch die Verneinung des Willens zum Leben begründet wäre. Hartmann aber erklärt zunächst mit Entrüstung, daß die Philosophie nicht den Zweck habe,

ein Trost- und Erbauungsbuch zu sein, sondern ausschließlich die Wahrheit zu sagen, auch wenn sie eine trostlose wäre.

Dies ist in Bezug auf die Wissenschaft vollkommen richtig. Auch die Mathematik ist eine trostlose Wissenschaft, wenn sie einem Sterblichen beweist, daß er mehr schuldig ist als er bezahlen kann, und wird doch wegen dieser Trostlosigkeit ihr Ansehen als Wissenschaft nicht verlieren. Auch von der Philosophie gilt das Dichterwort: „Das Wissen ist der Tod". Wie weit aber ist die Philosophie Wissenschaft? Nur so weit, als sie die Möglichkeit der Erfahrung und folglich des Erkennens auf die Gewißheit unbestreitbarer Thatsachen des Bewußtseins, also auf apriorische Grundlagen zu stellen vermag. Dies leistet die Erkenntnißtheorie und darum ist sie Wissenschaft und darum fällt ihr auch anscheinend die traurige Bestimmung des Wissens zu, dem menschlichen Gemüth keinen Trost zu gewähren, sondern im Gegentheil den wahren, unverfälschten wissenschaftlichen Pessimismus theoretisch zu begründen. Daß aus ihm trotzdem ein beseligendes Gefühl aufblüht, ist erst später zu betrachten.

Hartmann kann es jedoch bei der Abwehr des Trostverlangens nicht bewenden lassen; im Fortgang speculativer Entwicklung gelangt er wie unwillkürlich zu einem ethischen Abschluß, der freilich ebenso schauderhaft ist wie sein Pessimismus. Seine „Welt" ist teleologisch eingerichtet; die Allweisheit, die Vernunft des „Unbewußten", manifestirt sich in reiner Zweckmäßigkeit, im weisen Ineinandergreifen alles dessen, was sich in der Natur und in weltlichen Institutionen zu Gunsten des

höchsten Zweckes entwickelt. Dieser aber ist nach dem oben angeführten wörtlich wiedergegebenen Citat — das „Aufhören".

Wie wird die Welt unmittelbar vor diesem Aufhören gestaltet sein? Auch darüber weiß die Transscendenz des „Unbewußten", deren unfehlbarer Papst Ed. v. Hartmann ist, Auskunft zu geben. Da ihm die Menschheit nicht ein Begriff, sondern eine leibhaftige, greifbare und wirkliche Person ist, so ist sie natürlich nach vollendeter Culturarbeit, das will sagen, auf der höchsten Spitze der Bewußtseinsentwicklung, ein todessehnsüchtiger „Greis", der nach nichts mehr als nach dem Untergange verlangt. In diesem „Greise", weil er doch einmal die Menschheit ist, müssen auch heißblütige, von Lebens- und Liebeslust strotzende Jünglinge und Jungfrauen repräsentirt sein, allein in dieser letzten Generation ist die Natur auf den Katheder gestiegen und hat nichts weiter zu thun als das Aufhören zu doziren, also sich selbst zu widersprechen, da ja ihr Beruf die beständige Fortpflanzung ist. In dieser letzten, durch die Culturarbeit des „Unbewußten" zur höchsten Weisheit getriebenen Generation müßten demnach die Kinder schon mit weißen Haaren und angeborenem Podagra auf die Welt gekommen sein und wenn sich etwa trotzdem schöne Jünglinge und Jungfrauen aus ihnen entwickelt hätten, so wären sie keineswegs zur Umarmung geneigt, sondern leidenschaftlich bestrebt, einander wie die Pest zu fliehen, um das Aufhören nicht unmöglich zu machen.

Schiller hat in seinem Distichon „Columbus" die erhabene Voraussetzung ausgesprochen, daß mit dem

Genius die Natur in ewigem Bunde sei und was jener verspräche, diese gewiß leiste. Da nun Niemand, der nicht ein verrenktes Gehirn besitzt, sich einbilden kann, die Natur werde leisten, was Ed. v. Hartmann nach Ueberwindung aller Stadien der Illusion durch die Cultur von ihr verspricht, so kann man diese Versprechungen keineswegs als solche betrachten, die vom Genius eingegeben wären. Hier wird die Synthese von Natur und Geist, Willen und Idee, Panthelismus und Panlogismus brüchig und die Theile fallen auseinander. Das Ding an sich der Natur, der „Wille", weigert sich, in einer so garstigen absoluten „Idee" aufzugehen. Dies ist jedoch noch immer nicht der Gipfel des Krassen und Schaudererregenden, zu welchem die speculative Metaphysik endlich gelangt ist.

Dieser Gipfel ist vielmehr die Ethik oder der harmlose Imperativ, daß zu einer Culturarbeit, die kein anderes Motiv und kein anderes Ziel hat als den selbstmörderischen Untergang einer greisenhaft gewordenen Menschheit, das Individuum mit Hingebung, mit Aufopferung, mit Freude beitrage. Jede neue Errungenschaft oder Entdeckung, jede Stufe geistiger Befreiung des Menschengeschlechtes diene dazu, — den Marasmus, die Verzweiflung am Sein, kurz den Pessimismus mit immer größerer Ueberzeugungskraft in der Menschheit zu verbreiten und sie dadurch anzuspornen, mit den Illusionen nicht blos des Glückes, sondern auch nur der Erträglichkeit des Daseins, also mit der allgemeinen Existenz ein Ende zu machen. Die ethische Forderung besteht also darin, daß die Menschheit mit Freude den

Weg ihrer Hinrichtung beschreite. Dieser Freude wegen ist nach Hartmann der Pessimismus „nicht trostlos“!!

Solche groteske Verzerrung alles menschlichen Empfindens hat natürlich zu dem Mißverständniß geführt, Hartmann beziehe, was er von der künftigen Menschheit sagt, auf den gegenwärtigen individuellen Menschen und predige daher die Auflösung der Ehe, der Familie und den individuellen Selbstmord. Dies ist eine falsche Unterschiebung, deren sich die Flachköpfe schuldig machen. Im Gegentheil! Er lehrt die Erhaltung aller Institutionen, wie auch seine Ethik, seine „Phänomonologie des sittlichen Bewußtseins“, sich oft zum Erstaunen des denkenden Lesers mit allem Bestehenden ziemlich einverstanden erklärt. Weit entfernt, den Selbstmord des Einzelnen gut zu heißen, soll derselbe vielmehr alle seine Kräfte zur Förderung des höchsten Culturzweckes aufbieten.

Das Schreckliche und Sinnlose dieser Ethik liegt aber gerade in der Bedeutung des „höchsten Culturzweckes“. Der Einzelne müsse deshalb vom Untergang gerettet werden, um — den Untergang aller künftigen Menschen vorzubereiten.

Dem System Hartmann's steckt die philosophische Meinung Hegel's wie eine Gicht in allen Gliedern. Sie ist eben die Lähmung des Gefühlslebens zu Gunsten der „Entwicklung“, die Verachtung und Hinopferung des Individuums, die Auslieferung aller Creatur an die todbringenden Arme der absoluten Idee. Indessen hat Hartmann seinen Meister in dieser Beziehung noch überhegelt.

Hegel's „Entwicklung“ nämlich ist unabsehbar, weil sie auf die dem Denken noch verhüllte Vollendung,

auf die Totalität des in sich zurückkehrenden absoluten Geistes abzielt. Der Weg dahin kann einzig und allein der geschichtliche Prozeß der zu immer höhern Stufen, d. h. Begriffen aufsteigenden Cultur sein. Diesem Idealismus gegenüber ist Hartmann's „Entwicklung" real und wohl zu übersehen, weil sie im selbst zum Untergang bestimmten Menschengeschlecht und dem dadurch bedingten Aufhören des Erdenlebens einen anschaulichen, sozusagen plastischen Abschluß verheißt.

Ist aber nun einmal nichts erstrebens- und wünschenswerth als das pure nackte Ende ohne weitern Inhalt, — dann ist es der hellste Widerspruch, zu diesem armseligen Ziele, das selbst keinen Geist hat, den langsamen beschwerlichen und am meisten problematischen Weg des Geistes aufzuthun, den Weg der Cultur. Die Auflösung der Familie, der Gesellschaft, des Staates, die Wiederherstellung des Faustrechts, die Beseitigung von Wissenschaft und Kunst, kurz die Anarchie würde die Völker unter einander aufreiben und folglich das pure, nackte Ende schneller und sicherer auf dem Wege der Uncultur herbeiführen.

Dennoch wird Hartmann nicht müde, alles menschliche Streben und Wollen dem Culturzweck zu unterwerfen.

Woher aber nimmt er bei der Bestimmung, die er der Menschheit anweist, den Imperativ zu ihrer sittlichen Verpflichtung? Er predigt den Kampf um's Nichtdasein und fordert die Menschheit unausgesetzt auf, den Kampf um's Dasein zu führen.

Hat schon die früher erwähnte Anhäufung aller Uebel der Welt zu dem Zwecke, aus dem zufälligen, em-

pirischen Pessimismus eine reale Grundlage für die Metaphysik zu machen, dahin geführt, dem Einzelnen gleichsam zu sagen: wenn du dich erfrechst, dich irgendwie glücklich zu fühlen, so bist du eine lächerliche Ausnahme, ein Auswurf der Menschheit, — wieviel schlimmer behandelt Hartmann erst den Menschenverstand, der die widerspruchsvolle Absurdität, die letzte Consequenz der Hartmann'schen Ethik, nicht in sich aufnehmen will! Wörtlich heißt es in der „Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins":

„Vor der Erhabenheit dieser Entwicklungsstufe des sittlichen Bewußtseins schwindet jede Möglichkeit des Einspruches; der Einzelne mag behaupten, daß er sich zum schwindelfreien Erklimmen einer solchen Höhe bislang untüchtig und vielleicht für immer unfähig fühle, aber er soll sich nicht erdreisten, das Erhabenste zu bemängeln, weil seine Kleinheit ihm zufällig die Hoffnung verwehrte zu demselben hinaufzureichen. Wessen Magen nicht dazu gemacht ist, um von Nektar und Ambrosia zu leben, den wird Niemand schelten, wenn er sich von Schweinefleisch und Sauerkohl nährt, nur soll er nicht die Speise schlecht nennen, weil seine Constitution zu untergeordneter Art ist".

Auch das Essen ist eine „Illusion", denn man wird ja immer wieder hungrig! Die Natur ist aber gar zu gemein. Wenn also die „Menschheit", nach Ueberwindung aller Illusionen zum Greise geworden, so infam wäre, noch eine Illusion übrig zu behalten und Schweinefleisch mit Sauerkohl zu essen, so ginge die ganze Erhabenheit und Göttlichkeit des Versinkens in die absolute Idee

durch einen solchen Act der Selbsterhaltung zum Teufel!

Die „Philosophie des Unbewußten" dürfte wohl die letzte Metaphysik des Jahrhunderts sein. Blos aus der Jahreszahl geschöpft, könnte diese Bemerkung trügerisch sein, weil ja noch am letzten Tage dieses Jahrhunderts das Erscheinen einer neuen Metaphysik möglich wäre. Allein die Bemerkung hat ihren Grund in der Beschaffenheit dieser letzten Metaphysik, welche das Unwesen der dogmatischen Speculation, das ungeheuere Verderben, womit der objective Idealismus durch sein Erbauen von Thürmen in der Luft den menschlichen Geist bedroht, zu einem so kolossalen Extrem getrieben hat, daß das Hartmann'sche System wohl als der endgültige, jede künftige Erhöhung ausschließende „Krach" der unkritischen Methaphysik zu betrachten ist.



Rückblick auf das philosophische Meinen.

Der Ursprung aller metaphysischen Welterklärungen, insoferne sie lehrende Wissenschaft sein wollen, ist der Irrthum, daß es möglich wäre, Ideen der Vernunft in Erkenntnisse des Verstandes umzuwandeln.

Wenn ich z. B. sage: „Des Menschen Bestimmung ist seine Vervollkommnung", so enthält dieser kurze Satz vier Ideen reiner, d. h. von Erfahrung losgelöster Vernunft. An der Hervorbringung dieser Ideen ist der Verstand nicht thätig gewesen und vermag daher auch nicht zu beurtheilen, ob sie wahr und richtig seien. Die Ideen sind: ein innerlich fortschreitender Mensch; eine Bestimmung, die überhaupt für ihn vorhanden wäre; eine Vervollkommnung, deren Ursprung und Ziel nicht anzugeben sind; endlich der Imperativ sittlicher Verpflichtung, der mit dem Satze selbst aufgestellt ist. Infolge der mangelnden Verstandes-Erkenntniß können sich nach Beschaffenheit der Individuen die mannigfachsten und entgegengesetztesten Urtheile über diese Ideen bilden; sie können bejaht oder verneint, bezweifelt oder ganz bestritten, eingeschränkt oder ganz verworfen werden. Es fehlt ihnen mit einem Worte die objective Gültigkeit.

Wenn ich aber sage: „Zwischen zwei Punkten ist die gerade Linie die kürzeste“ oder lehre: „Der Donner geht dem Blitze vorher und dennoch tritt der Blitz früher in die Wahrnehmung als der Donner“, so sind diese Sätze aus Mathematik und Naturwissenschaft Erkenntnisse des Verstandes und müssen daher von Jedem, der welchen hat, nothwendig eingesehen werden. Dabei ist besonders zu beachten, daß der Verstand die Erfahrung bestimmt, das will sagen, daß ich nicht immer eine Linie sehen, ein Gewitter hören muß, um jene Urtheile darüber abzugeben, sondern daß ich ein für allemal dieselben über jene mathemathische oder naturwissenschaftliche Erscheinung fällen werde, wo sie auch immer vorkäme und ohne daß ich sie jedesmal selbst erfahren hätte, ein Beweis dafür, daß die Urtheile dem Verstand a priori innewohnen, oder eigentlich, daß der Verstand das Naturgesetz selbst ist. Der Verstand aber ist durch und durch Causalität und die Erfahrung, die Natur, die Materie ist daher objectiv gewordene Causalität.

Gleiches kann ich von Ideen der Vernunft nicht aussagen, und dennoch geht das leidenschaftliche Bestreben aller aus bloßen Ideen schöpfenden Theoretiker dahin, ihren Lehren allgemeine und nothwendige Einsicht unterzuschieben, ihnen die Sicherheit und Evidenz unbestreitbarer Erkenntnisse, ihnen objective Gültigkeit zu geben. Man kann von diesem Bestreben einen großen Theil der Welt- und Menschheitsgeschichte beherrscht finden. „Du mußt dies einsehen!“ ist der Text auf Kanzeln und Kathedern. Die Geltendmachung dieses Zwanges

hat Religionskriege und Revolutionen hervorgerufen, sei es daß für die Ablehnung oder für die Herrschaft neuer Ideen gekämpft wurde.

Die bürgerliche Welt, die Gesellschaft, der Staat, jede Gemeinsamkeit, die sich als solche behaupten will, kann sich nicht anders helfen, als daß sie bestimmten Ideen der Vernunft, obgleich sie den Beweis ihrer Wahrheit nicht liefern können und folglich Fictionen sind, die Kraft von Gesetzen verleiht, die Jeder, ob mit eigener Einsicht oder nicht, zu befolgen gezwungen ist, um nicht aus der betreffenden Gemeinsamkeit verstoßen zu werden. Nur durch Fictionen kann eine Fiction aufrecht erhalten werden, denn eine solche ist jede Gemeinsamkeit, falls sie wieder kraft einer Idee der reinen Vernunft auf die Voraussetzung gegründet ist, daß auch eine innere Gemeinsamkeit, eine Verständigung der Menschen, eine Gleichgesinntheit bezüglich der Pflichten und Probleme des sittlichen Lebens, zu erzielen wäre.

Ist aber die Fiction, daß mit einer Idee der Vernunft die absolute Wahrheit gegeben wäre, für den allgemeinen Verkehr, für die Zusammengehörigkeit der Menschen, kurz für das praktische Leben unerläßlich nothwendig, so fällt doch diese Rücksicht gänzlich hinweg, wo es sich erst um die Auffindung der absoluten Wahrheit, unabhängig von den Schwankungen und der Unzuverlässigkeit der Meinung handeln soll, nämlich in der Philosophie. Vor hundert Jahren ist durch Kant aus der Meinung ein Wissen geworden: der subjective Idealismus, das Erkennen durch die uns dazu ange-

borenen Bedingungen, welche deshalb nur Idealismus liefern, weil sie eine darüber schwebende objective Realität dem Erkennen nicht aufzuschließen vermögen. Die Untersuchung und Feststellung dieser Unmöglichkeit war eben die Aufgabe, die der Kriticismus gelöst hat. Seitdem haben wir bis auf die neueste Zeit nur die unkritischen, dogmatischen, fragwürdigen Metaphysiken des objectiven Idealismus empfangen.

Die Seele dieser Systeme ist das obenerwähnte uralte Bestreben, — der Menschennatur wie ein Verhängniß eingepflanzt — den selbst ausgeheckten Vernunft-Ideen die Sicherheit und Evidenz von Erkenntnissen zu geben. Natürlich gerathen sie dabei durch die Verschiedenheit ihrer höchsten Ideen, von denen jede die allein richtige absolute Lösung sein will, unausgesetzt mit einander in Streit und Polemik. Keine bessere Kritik über Hegel als in Schelling, keine bessere über Beide als in Schopenhauer u. s. w. Man muß unwillkürlich an die Mittheilung eines psychiatrischen Heilkünstlers denken, der Zuhörer war, als einer der Unglücklichen, der sich einbildete, Kaiser von Rußland zu sein, von einem Manne darüber zur Rede gestellt worden, der mit dem größten Scharfsinne alle logischen und empirischen Gegengründe ins Feld führte und endlich mit der Bemerkung schloß, neben seinen Argumenten müsse auch seine Autorität etwas gelten, da er ja selber der Kaiser von Rußland sei. Ist es anders möglich, wenn nur Meinungen, fixe Ideen, einander gegenüberstehen?

Die Fortpflanzung des absoluten Objects hat in neuerer Zeit sogar Ungeheuer in die Welt gesetzt wie den „verstorbenen Gott" Mainländer's und die Taschenspieler-Medien des Geistersehers Baron Hellenbach. Ueber die Apriorität hinaus gibt es nur — Glauben; Glaubensbekenntnisse sind der Panthelismus (Allwille) Schopenhauer's, der Panlogismus (Allvernunft) Hegel's, die Realen Herbart's, das Unbewußte Hartmann's; Glaubensbekenntniß ist sogar, was man zu wenig beachtet und zu wenig als Waffe gebraucht hat, wie jeder andere objective Idealismus, wie sehr er sich auch gegen diese Bezeichnung sträubt: der Materialismus.

Der erste Napoleon fragte einen deutschen Gelehrten: „Was ist Materie?" und dieser blieb verlegen die Antwort schuldig, worauf ihm Napoleon den Rücken kehrte und nicht mehr mit ihm sprach. Die Frage kann der Materialismus selbst nicht beantworten, was Grund genug für die Wissenschaft wäre, nicht mehr mit ihm zu verhandeln, insoferne er philosophische Prätensionen hat. Sein Object ist ideal: die atomistisch zertheilte Materie, die ebenso wenig beweisbar wie wahrnehmbar ist, während doch die Wahrnehmbarkeit als der Charakter und Inbegriff der Materie gedacht werden muß. — Glaubensbekenntnisse sind all die angeführten Systeme und wenn ich schon glauben soll, wenn der objective Idealismus in seinem letzten Grunde auf einen Glaubensartikel zurückführt, so möchte ich doch lieber die unbefleckte Empfängniß oder irgend ein anderes päpstliches Dogma glauben. Ich befände mich dabei gemüthlich und

brüderlich in der Gemeinschaft von Millionen, während ich bei dem Glauben an die metaphysischen Objecte ausschließlich auf die Gesellschaft der betreffenden Herren Erfinder angewiesen wäre, eine Bruderschaft, die nicht immer anlockend ist.

> „Der Menschengeist ist nicht das Aug' der blinden Welt,
> Er ist ihr Wissen nur, daß nie sie wird erhellt."

Ich gebrauche dieses Selbstcitat zur Bekräftigung der Wahrheit, daß die Philosophen des subjectiven Idealismus die unheilbare Blindheit der Welt überall dort nachweisen, wo es gilt, über die Schranken der Endlichkeit hinauszusehen. Ja, die Aufgabe dieser Philosophie ist es, den Schranken der Endlichkeit die zur Unerschütterlichkeit nothwendige wissenschaftliche Befestigung zu geben.

In der That ist die Wissenschaft seit mehr als zwanzig Jahren, ob eingestanden oder nicht, mit der inneren Ausbesserung, mit dem möglichen Ausbau des Kant'schen Systems fast ausschließlich beschäftigt. Wenn die Wissenschaften immer entschiedener zu Naturwissenschaften zu werden trachten, wenn selbst Geschichtschreibung und namentlich Culturgeschichte schon seit Th. Buckle's Zeiten die Bedeutung von Naturgeschichte haben wollen, wenn auch Psychologie ihre Beweiskraft mit täglich größerem Erfolge aus der Physiologie schöpft, so zeigt dies Alles an, daß die Wissenschaften heutzutage von dem Bestreben beseelt sind, immer fester auf dem einzigen Fundament des Wissens, auf der Apriorität

Fuß zu fassen, Erfahrungswissenschaften werden zu wollen. Dieser Umstand fordert und fördert zugleich die gegenwärtig glücklicherweise überwiegende Beschäftigung mit der Erkenntnißtheorie und niemals war deshalb eine Literatur, die sich an einen einzelnen Namen knüpft, so erfreulich wie die von Tag zu Tag sich häufende Kant-Literatur.

Ein Metaphysiker der Neuzeit klagt darüber mit argem Verdruß, weil sich ein „Fundamental-Widerspruch" in der Kant'schen Lehre durch die Untersuchung doch nicht auflösen lasse, nämlich das empirische Erkennen im Verhältniß zu seinem Drang nach intelligiblem Erkennen, und fragt, was aus der Philosophie werden solle, wenn sie in dem erstern ihr letztes Ziel hätte. Dieses Bekenntniß ist höchst merkwürdig, weil im höchsten Grade bezeichnend für die Stellung, welche der Fanatismus der dogmatischen Metaphysiker, der Fanatismus, Alles begreifen zu wollen, der Kant'schen Lehre gegenüber einnimmt. Der erwähnte „Fundamental-Widerspruch" ist allerdings in ihr vorhanden, aber weit entfernt, daß Kant ihn unbewußt begangen hätte und daß er irgendwie zu berichtigen oder aufzulösen wäre, ist er vielmehr der Fundamentalwiderspruch des Daseins selbst, die ungeheuere Kluft zwischen der empirischen und der intelligiblen Welt, insoweit nur bei jener das Erkennen und nur bei dieser das Fühlen ist; der Fundamentalwiderspruch ist unvergänglich und ihn aufgedeckt zu haben, ist eben Kant's eigene unvergängliche That.

Auch die vorliegenden Betrachtungen geben sich nicht die thörichte Mühe, den Fundamental-Widerspruch,

welcher, was bisher nicht erkannt und nicht gesagt wurde, den wissenschaftlichen Pessimismus in sich schließt, durch irgend ein neu ausgeheckte dogmatisches Prinzip auflösen zu wollen. Allein um aus dem Widerspruche selbst eine beruhigende Consequenz zu ziehen, muß erst sein Fundament in das Auge gefaßt werden.





Dritte Abtheilung.

Das Fundament

des

wissenschaftlichen Pessimismus.





Erkenntnißtheorie.

Der Charakter der Erkenntnißtheorie ist die absolute Trennung von Erscheinung und Ding an sich oder von Sein und Denken, da die innere wesenhafte Substanz der Erscheinungen, was sie als Dinge an sich sind, weil nicht in die Wahrnehmung fallend, nur gedacht werden könnte. Diese absolute Trennung ist ein Zustand von tragischer Beschaffenheit, denn er geht wie ein Bruch durch den Begriff der Welt, des Alls, und bedingt für den Einzelnen das Bewußtsein eines Mangels, eines Leids, eines unversöhnlichen Zwiespalts.

In der Dogmatik vor Kant war diese Tragödie nicht vorhanden, vielmehr im voraus beseitigt und zwar durch die naiv und wie selbstverständlich einer Erklärung nicht erst bedürftig angenommene Voraussetzung einer Urquelle des Seienden in Gott. Die ganze Thätigkeit dieser Dogmatik war nur die Erklärung des Verhältnisses zwischen Gott und seiner Schöpfung. Der Kriticismus verlockte vom Baume der Erkenntniß zu essen — und die Naivetät, die Unschuld der Voraussetzung war zerstört, das Schamgefühl trat ein über die plötzlich entdeckte Blöße des Menschengeistes. Er wollte es dabei nicht bewenden lassen, er wollte aus der Tragödie

herauskommen, er suchte ein Feigenblatt, seine beschämende Mangelhaftigkeit zu decken und seiner Betrübniß darüber Herr zu werden, — was Alles von einem neuen Dogmatismus geleistet werden sollte. Dieser ist aber nicht mehr naiv, nicht mehr unschuldig. Er geht mit Bewußtsein vom Irrthum aus, um die Theorie des Nichtwissenkönnens, angeblich zum Besten der Menschheit, selbst als einen Irrthum nachzuweisen.

Bevor die Betrachtung sich rein und ungetrübt in die Tiefe des Zwiespalts zwischen dem sinnlichen Erkennen und der übersinnlichen Unerkennbarkeit versenken kann, muß das störende Element der Neudogmatik beseitigt sein. Eines ihrer hauptsächlichsten Argumente ist die Fälschung, daß bei Kant das Ding an sich causale Ursache der durch die exacten Wissenschaften, Physik, Physiologie 2c. aus dem menschlichen Organismus selbst herausentwickelten bloßen Erscheinungswelt wäre. Daraus wird gefolgert, daß das Ding an sich selbst Causalität haben müsse, folglich in die Kategorien oder Verstandesbegriffe gehöre, die allem empirischen Erkennen zu Grunde liegen, was in weiterer Folge so viel sagen will: daß das Ding an sich selbst erkennbar sein müsse.

Hierauf hat ein Gegner des Neudogmatismus schlagend erwidert: „Nur weil wir einen mit Nothwendigkeit causal denkenden Verstand haben, haben wir uns das Ding an sich als präsumtive Ursache der an unserm Subjekt vorgehenden Veränderungen construirt. Wie kann man nun, wenn man nicht ganz von aller Logik verlassen ist, hieraus einen Schluß auf objective Causalität dieses Dinges an sich ziehen? Oder will man

etwa bestreiten, daß Causalität eine nothwendige Form, ja das ganze Wesen unseres Verstandes ist?"

So nimmt die falsche Lehre, scheinbar mit derselben Naivetät wie die alte Dogmatik, ein Ding an sich schon dadurch als erkannt an, weil eine Eigenschaft von ihm, nämlich die Ursachlichkeit, auszusagen wäre. Die alte Dogmatik bezeichnet Gott, die neue das Ding an sich, als Ursache der Welt oder mit anderen Worten: die neue Dogmatik setzt wieder den Glauben an die Stelle der Philosophie.

Dieser Glaube hat die Eigenheit, daß er sich mit Beten nicht begnügt, sondern speculirt. Kant hat streng nachgewiesen, daß wie die reine Vernunft keine Erkenntnisse liefert, die über eine transscendente Welt Auskunft gäben, andererseits der Verstand von seinen Kategorien oder Begriffen, unter welchen vornehmlich die Causalität, keinen transscendenten Gebrauch machen kann, da er durch dieselben nur das Sinnfällige, nur die Erfahrung zur Erkenntniß zu bringen vermag. Nun denke man sich, welche Welt von Sophistik darin liegt, daß unter der falschen Voraussetzung: das Ding an sich wäre Causalität oder hätte solche, ein Gegner Kant's die Aeußerung wagt: „Sobald wir mit dem Verbot des transcendentalen Gebrauchs der Kategorien Ernst machen, verlieren wir mit dem An sich der Dinge auch das Ding an sich unseres Vorstellens und Denkens". Mit einfachern Worten hieße dies: sobald wir nach dem obigen Verbot dem Ding an sich gegenüber die Causalität aufgeben müssen, hätten wir auch das Ding an sich verloren, weil dieses — Causalität wäre.

Zuletzt kommt immer wieder das Idol (nicht das Ideal) der pantheistischen Vereinigung von Sein und Denken heraus, der ja eben die Erkenntnißtheorie ein Ende machte. Wir müssen glauben, sagt der erwähnte Gegner, daß unsere Denk- und Seinsformen stammeseins seien und sich die Denkformen, die am allgemeinen Stamme des Seins herangebildet seien, Formen gewonnen hätten, die geeignet seien, das Sein im ideellen Bilde zu spiegeln. Wieder mit andern Worten: wir müssen glauben, daß die Dinge sind, wie wir sie naiv auffassen, d. h. wir müssen in den widerlegten naiven Realismus, dem die Welt ist, als was sie erscheint, wieder zurückfallen.

Warum aber „müssen" wir „glauben"? Weil der transscendentale Idealismus Kant's sein zwar eingeschränktes, aber unumstößliches Wissen mit dem Glauben vertauschen muß, „soll überhaupt philosophirt, und das Leben nicht einfach als ein grundloser, unerklärbarer Traum blindlings hingenommen werden".

Ja freilich sollte das Leben nicht ein grundloser und unerklärbarer Traum sein, — aber es ist nun einmal so, und das ist eben der Pessimismus, dem grade die pessimistisch gestimmten Metaphysiker sorgfältig aus dem Wege gehen, weil er ihnen die metaphysische Feder aus der Hand risse. Es ist höchst curios, daß gerade solche Schriftsteller sich auf die Richtigkeit des naiv realistischen Volksinstinctes berufen, der die Dinge als wahr hinnimmt, wie sie bloß vorgestellt werden, während es doch ein noch tiefer gehender, uralter, seit Anfang des Gedankenlebens tausendmal geäußerter Volksinstinct ist, das Leben für einen Traum zu halten.

Von so haltloser Beschaffenheit sind die namhaftesten Einwürfe gegen die Erkenntnißtheorie. Noch ist zu bemerken, daß ihr Platon nahe kam, ohne sie zu erreichen. Ein Deutscher, der nicht vorzugsweise klassische Philologie betreibt, wird die Vorzüge der Platon'schen „Dialoge“ nicht wie den Werth anderer griechischer Schriftsteller unmittelbar herausempfinden; allein es gibt vortreffliche Verdeutschungen, von denen man sich hinsichtlich der Form sowohl als des Inhalts getrost darf leiten lassen. Platon, der „göttliche“, wie ihn seine Nachwelt schon vor 2000 Jahren nannte, schrieb mit seinen „Dialogen“ gleichsam die Feuilletons des hellenischen Volkes. Sie enthalten nicht sein verloren gegangenes systematisches Lehrgebäude, aber sie sind, abgesehen vom philosophischen Inhalt, der es zu ersetzen scheint, nicht nur voll Geist und Grazie, sondern zeugen auch von einer feinen aristokratischen Auffassung der Lebensformen. Mancher Kern philosophischer Systeme der Neuzeit liegt in ihnen vorgebildet, anscheinend auch die Erkenntnißtheorie, von der sie jedoch durch die Verschiedenheit der Grundanschauung, durch eine wesentliche Differenz am weitesten getrennt sind.

Platon's Ideenlehre ist die Annahme des Voraussetzungslosen, welches von den Dingen selbst vorausgesetzt werden muß. Jenes ist ihr Wesen, mitten in der beständigen Veränderung, im unaufhörlichen Werden ihr ewig bleibendes unveränderliches Urbild: ihre Idee. Die verschiedenen Ideen der Einzeldinge gehen in einander über wie etwa die Idee der Schönheit in die der Wohlgeordnetheit, Symmetrie, und diese wieder in die Idee des Guten, annähernd Hegel's dialektische Methode.

Das Sein wird nothwendig dadurch bedingt, daß ihm eine Idee innewohnt. Diese kann nicht später aus ihm abgeleitet sein, weil die Idee das Voraussetzungslose ist, also, früher vorhanden, Schöpferin des Seins ist. Wir sitzen in einer Höhle, den Rücken den Urbildern zugewendet, die ihre Schatten, die Dinge, vor unseren Augen erscheinen lassen. Da die Ideen in einander übergehen in immer höherer Entwicklung, so werden sie zur höchsten Idee, zur Seele der Welt, die also nur das Abbild der Idee und mit ihr Eins ist. (Pantheismus.) Die Ideen sind demnach selbst das Ding an sich und es fragt sich beim Vergleich mit Kant nur, wie das Voraussetzungslose in den Intellect kommt, der ganz und gar nur durch empirischen Gebrauch, durch Erkenntniß des Sinnfälligen oder durch Trachten nach übersinnlicher Erkenntniß, also wieder durch Causalität, und zwar durch unbefriedigtes Suchen nach dem Voraussetzungslosen, in Thätigkeit geräth.

Sieht man die erhabenen Anstrengungen großer Geister, der Natur auf den Grund zu kommen, selbst als einen der Betrachtung würdigen Naturprozeß an, so lohnt sich dieselbe am meisten, wenn die Schönheit dazu verlockt, durch die Platon dem innersten Wesen seiner Nation entgegen kam.

In der „Kritik der reinen Vernunft" läßt die Form den unmittelbar wirkenden Eindruck der Schönheit vermissen, wie es auch in der Natur der Sache liegt. Denn nicht wie bei Platon handelte es sich darum, die Gegenstände der Erkenntniß mit geselliger Beschaulichkeit zu betrachten, sondern dem neuen Philosophen fiel die

schwierige, das einsamste Forschen des Geistes bedingende Aufgabe zu, die zweifache Bedeutung der Gegenstände, zuerst als materielle Erfahrung und sodann erst in rein intellectueller Beschaffenheit, sowohl auseinander zu halten als zu verschmelzen. Versenkt man sich jedoch in die Ausläufer der kritischen Untersuchung, namentlich in die Methode und in die Geschichte der reinen Vernunft, so leuchtet auch Schönheit aus dem Verständniß der früher gewonnenen Gesichtspunkte und ihrer historischen Anwendung hervor. Die Ursache ist, weil reine Vernunft immer der edelste Bestandtheil des menschlichen Intellects bleibt, sobald sie sich mit der causalen Beziehung auf das Unendliche begnügt, ohne die Anmaßung, es hervorbringen, das Unerkennbare zur Erkenntniß gestalten zu wollen.

Für die vorliegende Betrachtung handelt es sich noch um die begründete Abwehr jener Anmaßung, um das Fundament der Erkenntnißtheorie, bestehend aus Raum, Zeit und Causalität.



Raum und Zeit.

Mit Raum und Zeit beschäftigt sich bei Kant die transscendentale Aesthethik. Im ursprünglichen Begriff des Wortes ist nämlich Aesthetik nicht blos die Lehre von der Form des Schönen, sondern von allen Formen, die nothwendig zur sinnlichen Empfindung gehören. Transscendental aber ist diese Formenlehre, weil ihr Ursprung jenseits des Wissens liegt, weil uns die Formen des Raumes und der Zeit als nothwendige Werkzeuge der Erfahrung a priori gegeben sind, was aber Erfahrung möglich macht, nicht selbst wieder erst erfahren werden kann.

Man kann beobachten, daß gerade die Idealität von Raum und Zeit, daß sie nämlich uns eingeborene Formen der Sinnlichkeit sind und ohne dieselbe an und für sich nicht bestehen und keine Realität haben, von nicht philosophisch Denkenden am schwersten begriffen wird. Findet man doch sogar in gelehrten Werken, zum Entsetzen von Kantianern, Raum und Zeit als Begriffe bezeichnet, der sicherste Beweis, daß sie nicht begriffen sind. Wären sie Begriffe, so müßten sie, nach dem Wesen des Begriffes, bestimmte Merkmale aller einzelnen Räume und Zeiten in sich enthalten — und nun ver-

suche man einmal sich in einen abstracten Begriff von Raum und Zeit solche Merkmale hineinzudenken, wie man sich in den Begriff des Thieres Dasjenige hineinlegt, was das Kennzeichen des Thieres überhaupt ist.

Raum und Zeit sind Formen der sinnlichen Anschauung, selbst wenn sie nur im Gedanken reproducirt wird, und kommen und verschwinden mit ihr. Wollte man auf Logik und Wissenschaft bei dieser Erklärung verzichten, so könnte man des Scherzes wegen versuchen, die Idealität von Raum und Zeit sinnfällig zu erklären. Man könnte z. B. sagen, der Raum ist nichts weiter — als seine Grenze; die Zeit ist nichts weiter — als was in ihr vorgeht. Denn befinde ich mich im Raume eines Zimmers, so wird er von vier Wänden, von Decke und Boden gebildet, die alle seine Grenzen sind, — aber wo ist der Raum selbst? Entferne ich diese Grenzen, so befinde ich mich zwischen Häuserreihen auf der Straße, die Grenzen eines Raumes sind. Erweitere ich diese Grenzen zu Feldern und Ebenen, so reichen sie bis zum Horizont, der die Grenzen abschließt; immer aber habe ich nur Grenzen und keinen realen Raum erfahren. — Nicht anders verhielte es sich in so sinnfälliger Deutung mit der Zeit. Befände ich mich bei tiefer Nacht in einer Wüste, in der sich nicht einmal ein Luftzug bewegte und gänzliche Stille herrschte, wo also absolut nichts vorginge, so wäre auch keine Zeit mehr für mich, ich müßte sie nur an meinen Athemzügen messen. Da Zeit ein successives Aufeinanderfolgen ist, ob Secunden oder Jahrhunderte, — ohne künstlich einen Maßstab in die Zeit zu bringen, habe ich sie selbst nicht mehr. Durch

das Messen wird sie zur Zahl und die Idealität wäre schon daran zu erkennen, daß man unfähig ist, sich die größte oder die kleinste Zahl vorzustellen, wie ebensowenig den größten oder den kleinsten Raum. Raum und Zeit erscheinen nur an Demjenigen, was sie enthalten.

Um zur Wissenschaft überzugehen: mit der Anschauung ist uns der Gegenstand unmittelbar gegeben. An jeder Erscheinung aber sind Materie und Form zu unterscheiden. Die erstere ist dasjenige, was uns durch die Empfindung gegeben wird; Form ist dasjenige, welches macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung in gewisse Verhältnisse eingeordnet werden kann. Die Form ist also nicht selbst wieder Empfindung, sondern liegt in unserm Innern a priori für die Materie bereit. Wenn sich das Mannigfaltige neben einander befindet, so ist es der Raum, welcher dieses Verhältniß des „nebeneinander" für das Mannigfaltige ordnet, welcher also bewirkt, kraft seiner uns angeborenen Form, daß wir die Gegenstände in den Raum gleichsam wie in ein Behältniß gebracht haben.

Wir nehmen die Gegenstände immer nur als Ausdehnung wahr, Körper und Ausdehnung sind eins und dasselbe, aber die Ausdehnung selbst ist schon ein Produkt davon, daß wir sie a priori als im Raume befindlich vorstellen. Wir würden aus den materiellen Daten, die unsern Sinnen zugeführt werden, niemals einen Körper, niemals eine Außenwelt bilden (vorstellen) können, wenn die Form des Raumes in uns selbst nicht zu Hilfe käme, um die Sinnes- und Verstandesthätigkeit in eine Welt außer uns, in eine ausgedehnte Welt, umzuwandeln. An der

Gestalt eines Gegenstandes, welche er durch die Grenzen seiner Ausdehnung erhält, erkennen wir unmittelbar eine Form — und sie ist eben die Form des Raumes. Ob ein Gegenstand süß oder bitter, warm oder kalt sei, darüber entscheidet meine Empfindung und diese Eigenschaften gehören daher zu seiner Materie; welche Gestalt er jedoch habe, im Raume einnehme, das gehört zu seiner Form, und man braucht nur an die geheimnißvolle Macht des Gestalteten und des Gestaltens in der Kunst zu denken, um den Raum, den Mutterschoß der Gestalt, als ein angeborenes Mysterium des Gemüthes zu empfinden.

„Der Raum ist eine nothwendige Vorstellung a priori, die allen äußeren Anschauungen zum Grunde liegt.“ Aus dieser Lehre Kant's ergibt sich von selbst, daß der Raum weder gedacht noch empfunden wird, weder Begriff noch unmittelbarer Sinneseindruck ist, sondern daß die innerliche Vorstellung des Raumes, die wir a priori haben, mittelst der produktiven Einbildungskraft die Dinge neben einander ordnet, zu einem bestimmten Raum abrundet. In mir habe ich den Raum wie eine Vorstellung des Unbegrenzten, die einzelnen Räume sind Theile jener Vorstellung und diese geht ihnen daher nothwendig vorher. Im Begriff ist es gerade umgekehrt: die einzelnen Theile gehen ihm in der Anschauung vorher und erst ihre Merkmale fasse ich in ein Ganzes zusammen, in den Begriff.

Die logisch construirten Entdeckungen des großen Philosophen konnten mit keiner leuchtenderen Siegeskrone geschmückt werden, als mit den Bestätigungen durch die

von den Naturforschern nachträglich bloßgelegten Thatsachen, woraus sich erst für das allgemeine Bewußtsein ergiebt, daß die Erkenntnißtheorie in Wahrheit eine Wissenschaft ist, an der alle Meinungs-Versuche, darüber hinaus zu kommen, scheitern. Die Naturforschung demonstrirte den Raum, das Raumbild als ausschließlich entstehend durch die Verbindung der Augenmuskel-Innervation und der Eindrücke auf die Netzhautfasern. So sagt der berühmte Psychiater Professor Meynert: „Diese Eindrücke der Innervationsgefühle und der Opticusstellen werden in der Hirnrinde mit einander associirt (durch die Bogenbündel) und durch einen Schluß von der Art der Mitempfindung auf die Retinastelle, der sie immer zugehört, wird die richtige Einfügung jeder von einem Reize getroffenen Parcelle der Retina in das Raumbild vermittelt. Durch diesen Schlußprozeß wird nämlich das räumliche Nebeneinander der Netzhautstellen in dem zugehörigen Rindenfelde constituirt".

Was wir die „Welt" nennen, ist ein Phänomen des Gehirns. Das bestätigt die mit Messer und Mikroskop arbeitende Naturforschung dem bloß mit Gedanken der Abstraction operirenden Weisen von Königsberg, und hat dieser den Denkenden auch schon vollauf überzeugt, so erfüllt es denselben doch mit lebensvoller Genugthuung, wenn ein großer Gehirnforscher wie Meynert sagt: „Es ist die kühnste Hypothese, welche der gemeine Verstand, dessen Beschränktheit auch der Realismus in der Wissenschaft theilt, annimmt, daß nämlich die Welt so besteht, wie sie dem Gehirn erscheint, daß dasselbe einem Spiegel zu vergleichen wäre, welcher die unab-

hängig von ihm gegebenen Gestaltungen dieser Welt einfach abspiegelt; daß die Welt, welche den Gehirnen erscheint, auch vor und nach dem Bestehen von Gehirnen bestand. Es scheint mir in der That eines der unbedingtesten Reactionsmittel auf die Denkfähigkeit eines Menschen zu sein, ob derselbe die Unwirklichkeit der Welt in den Formen, wie sie durch unsere Gehirnthätigkeit geschaffen werden, begreifen könne oder nicht".

Hier verleiht die Naturwissenschaft dem transscendentalen Idealismus gleichsam materielle Gestalt und befähigt ihn dadurch, mit imposanter Macht über die Anmaßung metaphysischer Luftschiffer, welche das objective Ideal, das Ding an sich, vom Himmel holen zu können vorgeben, zertrümmernd hinweg zu schreiten.

Wie der Raum, so ist auch die Zeit eine Form unserer Sinnlichkeit und hat an und für sich keine Realität. „Die Zeit ist eine nothwendige Vorstellung, die allen Anschauungen zum Grunde liegt. Man kann in Ansehung der Erscheinungen überhaupt die Zeit selbst nicht aufheben, ob man zwar ganz wohl die Erscheinungen aus der Zeit wegnehmen kann. Die Zeit ist also a priori gegeben". Wie den Raum, so kann man auch die Zeit und zwar aus denselben Ursachen nicht als Begriff fassen. Es liegt klar vor dem einfachen Verstande, daß die Zeit niemals vorübergeht, sondern nur, was in ihr enthalten ist, inbegriffen die Zahl die einer bestimmten Zeit gegeben ist. Für beide Formen läßt sich überhaupt die Folgerung annehmen, daß die Zeit selbst sich nicht verändert, sondern etwas, das in der Zeit ist, gleichwie daß der Raum selbst sich nicht bewegt, sondern das Be-

wegliche in ihm. Aeußere Anzeichen für die Idealität dieser Formen wären die Langweile oder Kurzweile desselben Zeitmaßes je nach der Disposition unseres Gemüthes, die Kleinheit oder Größe eines Raumes, je nachdem wir ihn als Kinder oder als Erwachsene durchmessen.

Auf das uns zugetheilte Leben drücken Raum und Zeit, um dem Dasein einen sinnlichen Inhalt zu vermitteln, ohne welchen eine Entwicklung zu einer individuellen Creatur überhaupt nicht möglich wäre. Die menschliche Creatur jedoch fühlt, daß im Intellect noch etwas übrig bleibt, was zur sinnlichen Vorstellung der Dinge weder beiträgt, noch sie verlangt und trotzdem nicht die Ruhe der endlichen Befriedigung, nämlich der höchsten Erkenntniß ist. Vielmehr ist dieser Theil des Intellects ebenfalls ein unausgesetzt functionirender, nur daß er zu keinem Resultat, zu keiner Vorstellung gelangt und sich deshalb dem Gefühle als ewig unstillbare Sehnsucht ankündigt. Dasjenige, was wir infolge unserer subjectiven Erkenntnißthätigkeit unser All nennen, reflectirt auf den sich um die Wahrheit vergebens bemühenden Theil des Intellects, nämlich auf die reine Vernunft, als undurchdringliches Geheimniß. Zuweilen hat sie träumerische Momente, in denen sie das Geheimniß zwar nicht gelöst, aber sich davon umschlungen glaubt — und dann entschwinden vor ihr mit der Sinnlichkeit selbst auch ihre Formen: Raum und Zeit. Sie ahnt deutlich, daß sie sich über Raum und Zeit in Poesie, in Liebe, in Beschäftigung mit hohen Zielen hinausgeschwungen hat.



Causalität.

Die transscendentale Logik enthält — nach dem Leitfaden der Urtheilsformen — eine Kategorientafel. Kategorien sind die Grundbegriffe, welche der Verstand a priori zur Erkenntniß hinzubringt, und Kant führt deren zwölf auf. Es bedarf noch einer weitläufigen kritischen Untersuchung, ob Schopenhauer durchaus Recht habe mit der Behauptung, daß die einzige Kategorie der Causalität für die Erkenntnißlehre vollkommen ausreichend wäre; jedenfalls aber empfiehlt es sich für eine populäre Auffassung, an jener Behauptung festzuhalten. Außerdem ist die Causalität in der That derjenige Grundbegriff, aus welchem Kant's Philosophie emporwuchs und im Gegensatz zum Skepticismus Hume's zu der neuen und überraschenden Entdeckung der Apriorität führte.

Eine Erfahrung kann bezweifelt, abgeleugnet werden, erlebt oder nicht erlebt worden sein; eine Erkenntniß ist das Leben selbst und unumstößliche Gewißheit, weil nur dasjenige Erkenntniß genannt werden darf, was vom menschlichen Verstande nothwendig und ohne Möglichkeit eines Zweifels eingesehen und folglich für wahr gehalten werden muß. Eine Erfahrung mag eine vereinzelte sein

und mag auch als vorübergehende Erscheinung niemals mehr sich wiederholen; eine Erkenntniß ist ausnahmslos allgemein und insoferne man der Natur ein ewiges Bestehen zuschreiben darf, auch ausnahmslos ewig, weil Erkenntniß die Function eines jeden menschlichen Organismus ist, sobald er für das Denken in Thätigkeit gesetzt wird.

Bei diesem Unterschied zwischen Erfahrung und Erkenntniß kann doch Erkenntniß immer nur auf Dinge der Erfahrung angewendet werden, weil es außerhalb der Erfahrungswelt absolut nichts gibt, was Gegenstand einer Erkenntniß werden könnte.

Damit nun das Zufällige zum Nothwendigen, das Veränderliche zum Bleibenden, das Vereinzelte zum Allgemeinen werde, oder mit einem Worte, damit Erfahrung sich als Erkenntniß darstelle, müssen die Bedingungen der Erfahrung selbst, unter denen sie möglich wird, Naturgesetze sein. Denn nur solche sind allgemein, vollziehen sich mit Nothwendigkeit und sind an und für sich unvergänglich. Die Einsicht in die Nothwendigkeit und Allgemeinheit einer Erfahrung ist jedoch ausschließlich Function des Intellects und folglich sind die Bedingungen, unter welchen eine Erfahrung zur Erkenntniß wird, die Naturgesetze des menschlichen Verstandes, dasjenige, was ihm ursprünglich (a priori) innewohnt, die Apriorität.

Der Lehrer, der dem Schüler das mathematische Axiom vorträgt: sind zwei Größen einer und derselben Dritten gleich, so sind sie auch einander gleich, — wird nicht darauf bedacht sein, den Schüler von der Wahrheit

dieses Satzes dadurch zu überzeugen, daß er ihm dies durch immer wiederholte Erfahrung (Anschauung) fortwährend von Neuem vor Augen bringt. Der Lehrer wird vielmehr den Schüler anweisen, sich auf seinen eigenen Verstand zu besinnen, in welchem, wie in jedem menschlichen Verstande, die Wahrheit des Axioms schon ursprünglich vorgebildet ist, so daß es, um sie einzusehen, um sie als Erkenntniß zu wissen, nicht einmal erst der Erfahrung bedarf.

Ebenso verhält es sich mit dem Satz vom zureichenden Grunde: nichts ist ohne Grund warum es sei, oder: jede Wirkung muß eine Ursache haben. Absurd wäre die Annahme, die Wahrheit dieses Satzes aus bloßer Erfahrung gewinnen zu wollen; es leuchtet vielmehr von selbst ein, daß sie ursprünglich im menschlichen Verstande vorhanden und als apriorisches Naturgesetz eine Erkenntniß sei, die zu ihrer Bestätigung der Erfahrung nicht erst bedürfe. Wenn der berühmte englische Skeptiker Hume den Satz nur auf Grund einer Analogie gelten lassen wollte, indem er ihn ausschließlich aus der erkenntnißlosen Erfahrung ableitete, in dem Sinne, daß wir nur gewohnt seien, für jede Wirkung eine Ursache anzunehmen, Gewohnheit aber eine zweite Natur sei, so hat Kant diesen ganzen Skepticismus dadurch über den Haufen geworfen, daß er die Apriorität des Satzes nachwies, der somit nicht mehr aus der Gewohnheit, aus der zweiten Natur, sondern gleich aus der ersten Natur, aus der Natur des menschlichen Verstandes selbst entspringt.

Abgesehen vom wissenschaftlichen Zweck ist es für die Betrachtung von hohem psychologischen Interesse,

das Verhältniß Kant's zu Hume aus den Schriften des ersteren selbst zu entnehmen. Obgleich er, wie schon an einer früheren Stelle nachgewiesen, den Skepticismus mit derselben Verachtung über den Haufen warf, wie den Dogmatismus, weil beide Richtungen sich auf der gleichen falschen Grundlage zu behaupten und zu bekämpfen suchten, so gesteht er doch offen, daß es erst David Hume war, welcher die angemaßten Rechte der reinen Vernunft zum ersten Male anfocht und dadurch eine gänzliche Untersuchung derselben nothwendig machte. Wir erblicken also in Hume den Anstoß oder den unbewußten und unfreiwilligen Schöpfer eines Werkes, welches ihn selbst nur mehr als ein vorübergehendes Stadium in der Entwicklung des menschlichen Geistes, in der Wissenschaft erscheinen läßt, während Kant's Werk selbst ein ewiger Besitz in unserm geistigen Nationalreichthum bleibt. Der Ausgangspunkt, von welchem aus das ganze Werk geschaffen wurde, ist eben Hume's Auffassung der Ursachlichkeit oder Causalität.

Der Begriff der Ursache ist ein Begriff, der die Nothwendigkeit der Verknüpfung der Existenz des Verschiedenen, und zwar soferne es verschieden ist, enthält. Ein Gegenstand existirt und ich muß infolge der Causalität nothwendig erkennen, daß dadurch auch ein davon ganz verschiedener Gegenstand existirt, oder von jenem bestimmt wird. Nothwendigkeit kann aber nur einer Verknüpfung beigelegt werden, soferne sie a priori erkannt wird; denn die Erfahrung würde von einer Verbindung nur zu erkennen geben, daß sie sei, aber nicht, daß sie nothwendigerweise sei. Eine Erfahrung kann sich

tausendmal, kann sich immer wiederholen, ohne daß die bloße unausgesetzte Wiederholung schon ein Beweis ihrer Nothwendigkeit wäre.

Diese Nothwendigkeit zu bestreiten, macht den Skepticismus überhaupt aus. Hume giebt zu bedenken, daß in der sinnlichen Wahrnehmung absolut nichts vorliege, was mich nöthigte, die gewöhnliche Aufeinanderfolge ganz verschiedener Dinge als durch ein Gesetz begründet anzusehen. Wenn eine Nothwendigkeit vorhanden, die Existenz verschiedener Dinge als Ursache und Wirkung mit einander zu verknüpfen, so sei die Nothwendigkeit bloß eine subjective: die Gewohnheit, nicht aber eine in den Gegenständen selbst liegende objective Nothwendigkeit. Mit der Abwehr eines innern Gesetzes verfällt die ganze Anschauung des englischen Philosophen in Empirismus, und weil in der Erfahrung demzufolge nur blinder Zufall herrschen und was gewohnheitsmäßig von einem Ding erwartet wird, seine Folge, auch einmal ausbleiben könnte, so wird der Empirismus zum Skepticismus. Mit dem Mangel innerer Nothwendigkeit in der Verknüpfung der Ereignisse wird die Welt ein unverständliches, niemals voraus zu berechnendes Spiel blinder Kräfte. Wenn Hume trotzdem der Mathematik apodiktische Gewißheit zuschreibt, so geschieht es nur, weil er ihre Beweise für analytische Urtheile hält, d. h. für die Auseinanderfaltung dessen, was der Inhalt schon ursprünglich in sich schließt.

Kant widerlegt nun nicht nur diese Ansicht von der Mathematik, deren apodiktische Gewißheit er ebenfalls auf Verknüpfnng, also auf synthetische Urtheile

zurückführt, sondern die ganze „Kritik der reinen Vernunft" entzieht dem Skepticismus die Grundlage. Dieser hatte vollkommen Recht, weil er die Gegenstände sinnlicher Wahrnehmung als Dinge an sich ansehen mußte. Von Dingen an sich, die somit ohne unser subjectives Hinzuthun entstanden wären, ließe sich in der That keine Bestimmung, keine Beziehung, keine Beschaffenheit aussagen, und folglich auch nicht eine zwischen ihnen herrschende causale Einwirkung. Da aber die Gegenstände unserer Wahrnehmung nur Erscheinungen sind, ihren Ursprung ausschließlich in unserem Erkenntnißvermögen haben, so ist damit schon ihre nothwendige Beziehung auf einander festgestellt und vor Allem die Causalität.

Es ist leicht einzusehen, daß es keinen Zufall gibt, daß das eng aneinandergefügte Gewebe des causalen Zusammenhanges aller Dinge keinen Zwischenraum für das Eingreifen der Willkür offen läßt. Das Wort „Zufall" ist nichts weiter als eine schamhafte Umschreibung des Bekenntnisses, daß des Menschen Verstand und Bewußtsein nicht umfassend und weit genug sind, um den Zusammenhang der Ursachen zu übersehen, welche ein eben jetzt eintretendes Ereigniß mit Nothwendigkeit bewirkt haben. An allen Wirkungen sind alle vergangenen Ursachen ohne Ausnahme betheiligt, und es bedürfte nur eines übermenschlichen Eindringens des Verstandes in dieselben, um klar zu erkennen, daß mein jetziges Sitzen am Schreibtisch, die Schlacht bei Leipzig oder den Fall Roms oder ein beliebiges historisches oder nicht historisches Ereigniß zur absolut nothwendigen Voraussetzung oder Ursache hat.

Dieser enge Zusammenhang, dieser Complex von Ursachen und Wirkungen ist das Weltganze, welches als solches, in seiner vollen Totalität nämlich, dem menschlichen Bewußtsein unzugänglich, dem menschlichen Verstande unerkennbar bleibt. Er kann nur einzelne Fäden des Gewebes auf einander beziehen, indem er sie in das Verhältniß von Ursache und Wirkung (Causalität) oder auch in das von Mittel und Zweck (Teleologie) bringt. Die teleologische Frage, welche der speculativen Metaphysik so viel zu schaffen gibt, wäre durch diese Anschauung annäherungsweise gelöst. In der Causalität paßt das spätere zum früheren, das heißt, Alles, was geschieht, muß eine Ursache haben; in der Teleologie paßt das Frühere zum Spätern, das heißt der Gegenstand wird als das Mittel zu einem Zweck erkannt. In beiden Richtungen legt der Verstand nur auseinander, was an und für sich ursprünglich ein untrennbares, aber unerkennbares Eins ist.

Erdrückend aber wäre es für den Geist, diesen untheilbaren Zusammenhang aller Dinge fortwährend im Bewußtsein mit sich zu schleppen. Er braucht eine Erholung von der trostlosen, ewig auf dieselbe Weise sich vollziehenden Nothwendigkeit, er braucht den Glauben an das willkürliche Eingreifen einer höheren Macht, einer nicht zu berechnenden Freiheit, eines Wunders. Seine Ohnmacht, das Ganze als solches zu erkennen, seine Bestimmung überall das Nothwendige alles Geschehens vor Augen zu haben, nähren und begünstigen diesen Glauben, und begründen einzig und allein die Möglichkeit der Hoffnung.

Die Hoffnung ist der Glaube an den „Zufall“ und dieser ist, wie gesagt, nur die Umschreibung des Unvermögens, die ganze eherne Nothwendigkeit, die sämmtlichen causalen Bedingungen alles Geschehenden im Bewußtsein zu tragen. Ein übermenschlicher Geist, der dies vermöchte, würde die Zukunft aller Dinge als nothwendige Folge ihrer Vergangenheit mit Sicherheit voraussagen können. Nicht anders verhält es sich mit dem teleologischen Bewußtsein, mit der Causalität in Gestalt von Mittel und Zweck. Der Verstand läßt die Naturerscheinungen in die beiden Theile auseinanderfallen und setzt sie als Uebereinstimmung wieder zusammen; aber die Vernunft fragt dieser Zweckmäßigkeit gegenüber — nach dem Zweck. Ein solcher kann nur von den methaphysischen Uebergriffen der Vernunft erdichtet werden. Statt dieser übergreifenden Ideen läge die unwillkürlich sich aufdrängende Erklärung näher, das vom Verstand in Ursache und Wirkung, in Mittel und Zweck zerlegte Weltganze für ein untrennbares und unerkennbares Eins zu halten, in welchem die Zerlegung in Raum, Zeit und Causalität wieder aufgehoben wäre, so daß das teleologische Zusammenstimmen der Theile, in welche es vom Verstand zerlegt wurde, sich von selbst verstünde. Um einen sinnfälligen Vergleich zu wählen: wenn eine Kugel in unzählige Stückchen zerschmettert würde, ohne daß von denselben auch nur ein Stäubchen verloren ginge, so würden die Theilchen, wieder zusammengesetzt, so nothwendig ineinander passen und zusammenstimmen, als ob sie von einem Meister, den man deshalb nicht genug bewundern könnte, absichtlich

für den Zweck des Ineinandergreifens gestaltet und zugeschnitten wären. Da aber die Theilchen im Wesen Eins und nur in der Erscheinung auseinander gerissen sind, so fällt sowohl der Meister als die Bewunderung für ihn weg.

Die Verknüpfung der Dinge durch Causalität zum Zwecke der sinnlichen Erkenntniß ist ausschließlich Thätigkeit des Verstandes, oder Causalität ist der Grundbegriff des Verstandes, das ihm angeborne Urtheil: alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung von Ursache und Wirkung. Auch der Vernunft wohnt Causalität inne, aber sie richtet sich nicht auf Erkenntniß der Gegenstände sinnlicher Wahrnehmung. Nach Kant's unanfechtbarem Ausspruch wird der Verstand erst dann Vernunft genannt, wenn es sich nicht mehr um Erkenntnisse, sondern um Principien handelt, die aus einem möglichst allgemeinen Urtheil über das Wesen der Dinge hervorgehen. Leider hat Kant selbst die Ausdrücke Verstand und Vernunft oft ungerechtfertigt vertauscht und dadurch nicht nur das Verständniß seiner eigenen Lehre erschwert, sondern auch eine unsägliche, in der Literatur wie im öffentlichen Leben bis heute sich fortpflanzende Verwirrung der Urtheile angerichtet, namentlich den Wahn genährt, als ob Vernunftbegriffe, Theorien der Moral, der Pädagogik &c. sich gleich den Verstandesbegriffen zu allgemeiner und nothwendiger Einsicht bringen ließen. Die Begriffe der Vernunft können sich willkürlich nach persönlicher Auffassung bilden und daher falsch sein, wie denn Mancher erfahren muß, daß sich die äußern Erscheinungen dem Begriff nicht fügen

wollen, den er sich davon gemacht hat; die Begriffe des Verstandes sind die aller Willkür entzogenen, ihm — wie die Causalität — von der Natur mitgegebenen Urtheile oder Grundsätze, welche er zur Ermöglichung der Erfahrung anwendet.

Ich kann den vorliegenden Betrachtungen, die den Zweck einer Wirkung auf das Gemüth verfolgen, nicht die subtile logische Untersuchung des Unterschiedes zwischen Verstandes- und Vernunfturtheilen aufbürden. Für meinen Zweck genügt eine präcise Hervorhebung der vorzüglichsten Merkmale. Der Verstand erkennt, die Vernunft vermuthet. Der Verstand construirt und constituirt die Erfahrung, die von der Vernunft blos regulirt wird. Dennoch ist die Vernunft für unser Gefühl das höhere Vermögen, weil sie nicht wie der Verstand die Erkenntniß des Sinnfälligen zur Aufgabe hat. Mit der Erkenntniß des Letzteren vertritt der Verstand das Wesen der Natur, welche durchaus Selbsterhaltung oder der Egoismus ist, von welchem sich die Prinzipien der Vernunft abwenden, weil sie nicht auf das Sinnfällige ausgeht. Kein Verbrechen kann ohne Verstand, kein Verbrechen kann mit Vernunft begangen werden.

Wenn die Prinzipien der Vernunft schwankende, widerlegbare und folglich wechselnde sind, weil sie die Erkenntniß, nach der sie allein trachtet, nämlich die des Wesens der Erscheinungen oder des Dinges an sich nicht erreicht, so kann sie doch, freilich wieder nur nach zufälliger und schwankender Disposition der Einzelnen, auf deren Gemüth und Einsicht sie wirkt, dem praktischen Leben, der Sittlichkeit eine Richtung über alle gemeinen

irdischen Beweggründe hinaus geben. Ich kann z. B. einen Säufer mit Verstandesbegriffen, ich kann ihn auch mit Vernunftbegriffen bekämpfen. Im ersteren Falle schöpfe ich bloß aus der Erfahrung, die durch eine andere Erfahrung verdrängt werden kann; im letzteren Falle schöpfe ich aus Prinzipien, deren Wirkungen auf die besondere Natur des Bekämpften ich berechnen kann. Wenn ich ihm sage, daß er durch sein Laster seine Gesundheit zu Grunde richte und sich um sein Vermögen bringe, so sind diese Verstandesgründe aus der Erfahrung geschöpft und können wieder an einer Erfahrung scheitern und zwar, daß er größeres Vergnügen am Trunk als an Gesundheit und Vermögen hätte. Ich kann ihm aber auch sagen, daß er sich durch sein Laster dem Dienst für die Menschheit entziehe und seine moralischen Pflichten verletze und obgleich diese Vernunftgründe keine Erfahrung, keine Erkenntnisse sind, weil ich nicht mit Gewißheit anzugeben vermag, worin der Dienst für die Menschheit bestehe und was zur Moral verpflichte, so können sie doch ein sittliches Handeln eher herbeiführen, als die blos auf Erfahrung berechneten Verstandesgründe.

Das oben erwähnte Verwechseln der specifischen Bedeutung von Verstand und Vernunft verschuldet auch, daß zuweilen selbst von Naturforschern, wie Haeckel, den Thieren Vernunft beigelegt wird. Der synthetische Trieb der Causalität, insoferne sie auf sinnliche Wahrnehmung ausgeht, also der Verstand, wohnt den Thieren in hohem Maße inne und setzt uns im Verhältniß zu dem niederen Range, den wir der Intelligenz des Thieres

einräumen, oft in außerordentliches Erstaunen. Der synthetische Trieb der Causalität jedoch, wenn sie auf übersinnliche Erkenntnisse ausgeht, also die Vernunft, setzt nothwendig einen dem Thiere fehlenden Uebergang vom Bewußtsein zum Selbstbewußtsein voraus. Denn unbefriedigt von der verstandesmäßig sinnlichen Erkenntniß scheidet sich die Vernunft von ihr ab und unterscheidet sich zugleich von jener, indem sie sich ihrer selbst bewußt wird. Die neueren Entdeckungen des englischen Naturforschers Sir John Lubbock hinsichtlich des Lebens der Ameisen haben vielfach dazu verleitet, diesen Thieren Vernunft beizumessen. Wenn wir in Handlungen der Thiere Ideen zu erkennen glauben (Staatsidee bei Bienen und Ameisen, Familienidee bei Störchen 2c.), so übertragen wir nur die eigene Vernunft fälschlich auf jene absichtslos und des eigenen Selbst unbewußt sich vollziehenden Handlungen. Denn Instinct ist das Handeln zu bestimmtem Zwecke ohne das geringste Selbstbewußtsein, d. h. ohne das Bewußtsein eines geistigen Zweckes.

Wie das Selbstbewußtsein, so stellt sich auch die zweite specifisch menschliche Begabung, die Sprache, als ein Ergebniß der Vernunft dar, obgleich es irrig wäre, wie es versucht wurde, diesen Zusammenhang aus der zufälligen etymologischen Verwandtschaft von „Vernunft“ und „Vernehmen“ abzuleiten, wobei die Sache umgekehrt und die Sprache als Quelle der Vernunft gedacht wird. Wenn es der Verstand, wie schon so oft hier bemerkt wurde, ausschließlich mit Gegenständen möglicher Erfahrung zu thun hat, so ist die Vernunft

das Trachten nach unmöglicher Erfahrung, nach der transscendenten Wurzel der Gegenstände, die im Gemüthe ebenso sicher wie unerkennbar verborgen liegt. In dem Trachten, den Gegenständen auf den Grund zu kommen, kann sich die Vernunft nicht, wie der Intellect des Thieres, damit begnügen, blos den sinnlichen Empfindungen in unarticulirten Lauten des Schmerzes, des Vergnügens, des Verlangens Ausdruck zu geben. Die Vernunft in ihrem Trachten sondert vielmehr die Gegenstände immer entschiedener von einander ab und sucht sich das Bild, den Charakter derselben, in den Lauten abzuspiegeln, die dadurch zu Worten werden, zu besondern Bezeichnungen nicht mehr der Empfindungen, sondern der Gegenstände selbst.

Die Betrachtung der Vernunft ist für die Cultur noch immer ein ganz neuer Stoff, nachdem erst vor hundert Jahren, für die Geschichte ein so kurzer Zeitraum, die außerordentliche Bedeutung der Vernunft als eines Verbindungsbogens zwischen Gemüth und Geist, mit den Enden an beide stoßend, in den Vordergrund getreten ist. Es ist ein anziehendes chronologisches Zusammentreffen, daß in derselben Zeitepoche, am Schluße des vorigen Jahrhunderts, die Vernunft nach beiden Richtungen hin, nach der des Gemüthes wie nach der des Geistes, eine ungeheuere Rolle in der menschheitlichen Geschichte spielte. In Frankreich wurde die Feier der „Göttin der Vernunft" als ein revolutionäres Volksfest mit einem Aufschwung des Gemüthes begangen, der sie zu ihrem eigenen Extrem, zur Unvernunft trieb; gleichzeitig erhob sie in Deutschland als die kühlste und ruhigste

Besonnenheit des Geistes, als Kriticismus, ihr leuchtendes Haupt.

Bis zum heutigen Tage ist sie in dieser Gestalt für die allgemeine Cultur und Bildung ungewürdigt geblieben. Denn eine Lobpreisung, ein Autoritätsglaube und eine Unsterblichkeit, die blos dem Namen gelten und nicht einer fruchtbaren Weiterwirkung des Geleisteten entspringen, sind keine Würdigung. Für diese war eben der Zeitraum noch zu kurz. Die „Kritik der reinen Vernunft" bewirkte zuerst, daß die Philosophie mit entfesselter Leidenschaft grade nach Demjenigen griff, wovor die „Kritik" gewarnt hatte, im Wahne, sie zu ergänzen, in Wahrheit aber, um ihr zu trotzen; nämlich nach dem von ihr versagten objectiven Ideal transscendenter Erkenntniß. Der trügerische Besitz warf bis zum heutigen Tage ein Blendwerk falscher Lichtstrahlen in die Literatur, in die Gesellschaft, in die politischen und sozialen Bestrebungen, vor Allem aber in die vernunftgemäße regulirte Disciplin des menschlichen Intellects. Denn die willkürlichen, dem Boden der Erfahrung sich entfremdenden Begriffe der Vernunft trachten unausgesetzt nach der objectiven Giltigkeit wirklicher wissenschaftlicher Erkenntnisse. So muß denn die Betrachtung aus der Sphäre des Herrlichen, welches die Vernunft als Ursprung des Selbstbewußtseins und der Sprache in sich schließt, wieder zu ihren Verirrungen, zu ihren Ausschreitungen und Ausschweifungen zurückkehren.

Sobald die Vernunft ihre Sehnsucht, die ihr Wesen ausmacht, für Erfüllung ausgibt, muß sie sich vom untergeordneten Knecht der Erkenntniß, vom Verstande, den

Beweis erbringen lassen, daß sie gelogen hat, daß ihre Behauptungen keine wissenschaftliche Wahrheit enthalten. Ich citire die folgende Stelle aus Kant, in welcher er den Empirismus, der aus bloßer Erfahrung die Lösung des Welträthsels zu gewinnen glaubt, in nichts auflöst und ihm dennoch in Ansehung der Anmaßungen der reinen Vernunft noch immer ein größeres Recht einräumt als dieser. Die Stelle enthält klarer und gedrängter vielleicht als jede andere den Grundgedanken der „Kritik“ und wird etwas dunkel nur durch den unglücklichen Periodenbau, der bei Kant so oft dem leichten Verständniß stilistische Schwierigkeiten entgegenthürmt. Bei dieser Stelle jedoch bedarf es, um sie sich in das Gemeinverständliche aufzulösen, statt einer wörtlichen Wiedergebung nur einer Befreiung der Sätze aus der Gewundenheit und Ineinanderschachtelung des Periodenbaues:

Hätte der empirische Philosoph keine andere Absicht, als den Vorwitz und die Vermessenheit der ihre wahre Bestimmung verkennenden Vernunft niederzuschlagen, so würde sein Grundsatz eine Maxime der Mäßigung in Ansprüchen, der Bescheidenheit in Behauptungen sein. Der empirische Philosoph trüge in diesem Falle zur Erweiterung unseres Verstandes bei durch den eigentlich uns vorgesetzten Lehrer, nämlich die Erfahrung. Ein Gegensatz dazu ist das Gebahren der Vernunft, welche mit Einsicht und Wissen groß thut, da wo eigentlich Einsicht und Wissen aufhören. Sie will die Ideen, die man in Ansehung des praktischen (sittlichen) Interesses gelten läßt, für eine Beförderung des speculativen In-

teresses ausgeben. Ihrer Gemächlichkeit ist es zuträglich, den Faden physischer Untersuchungen abzureißen. Mit einem Vorgeben von Erweiterung der Erkenntniß knüpft sie den Faden an transscendentale Ideen an, durch die man eigentlich nur erkennt, daß man nichts wisse.

Würden diese ohne Zusatz völlig sinngetreu wiedergegebenen Worte Kant's mit der scharfen Unterscheidung zwischen der sichergestellten Thätigkeit des Verstandes (Erkenntniß) und der haltlosen Thätigkeit der Vernunft (Ideen) erwogen und beherzigt, so träte die Versuchung ein, ungeheuere Bibliotheken von Werken, welche ausschließlich auf speculativen Vernunft-Ideen und nicht einmal immer, ja am seltensten, zu blos moralischen Zwecken beruhen, aus der Literatur hinauszuwerfen, die Jugend, die Nation der Mühen und Anstrengungen zu entlasten, Hervorbringungen in sich aufzunehmen, welche fälschlich für unerläßliche Hilfsmittel des Wissens und der Bildung gelten.

Allein selbst in Ansehung des „praktischen Interesses" hat die willkürliche Begriffsbildung der Vernunft der Cultur unsäglichen Schaden zugefügt. Während die Vernunft, wo sie im Intellect vorherrscht, unausgesetzt an der Erweiterung ihrer Begriffe arbeitet, werden dieselben, wo die Denkträgheit vorherrscht, zu bleibenden feststehenden Dogmen, deren immerwährende Geltung im praktischen Leben durchsetzen zu wollen, zum Narren und, wenn Zwangsmittel dafür angewendet werden können, zum Despoten macht. Darum gibt es Haus-Tyrannen, Erziehungs-Tyrannen, Moral-Tyrannen ꝛc., überall von dem Bestreben geleitet, eine Maxime oder

eine Tendenz zu einer unleugbaren Verstandes-Erkenntniß aufzuschminken und Denjenigen zu verwerfen, zu strafen, mit Unduldsamkeit zu verfolgen, der an das Dogma nicht wie an die Richtigkeit eines mathematischen Axioms glaubt. Und doch erweisen sich alle Vernunftbegriffe so wenig als Erkenntnisse, daß alle philosophischen Systeme von Thales bis zum heutigen Tage als Unwahrheit behauptet werden könnten ohne Nachtheil für den Ruf der Verständigkeit, während alle mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnisse nur von Demjenigen geleugnet werden könnten, der den Verstand verloren hätte. Nur in Bezug auf die Vernunft ist die Pilatus-Frage: „Was ist Wahrheit" im Bereich intellectueller Erkenntniß anwendbar und selbst schon die einzige unumstößliche Wahrheit, welche jemals der menschlichen Vernunft entsprungen ist. Gleichwohl ist die Vernunft das höchste spirituelle Vermögen, weil eben, was sie ersehnt, dem Menschenherzen an Werth höher steht, als was der Verstand erreicht. Aus der Demüthigung, die ihr dieser bereitet, so oft sie es ihm an Erkenntnissen gleichthun will, die irdisch gebunden und bedingt sind, erhebt sie sich mit königlichem Stolze durch das Bewußtsein, das **Unbedingte** zu suchen.

Alle Erfahrung aber, in der allein ein Erkennen möglich, ist **bedingt** und vornehmlich durch die Causalität des Verstandes. Wir nennen den Menschen „gescheidt", der rasch und sicher die Ursachen gegebener Wirkungen und umgekehrt aufspürt; der Arzt ist der geschickteste, der in der Diagnose richtig die Ursachen, in der Wahl der Heilmittel richtig die Wirkungen fest-

stellt. Physik, Mechanik, die exacten Wissenschaften überhaupt, haben die Causalität zur Grundlage. Sie ist subjectiv der Verstand, objectiv die Natur selbst und darum auch die ewig rasselnde Kette, durch die wir sowohl gebunden als gestützt sind; die Causalität ist auch unser persönliches Schicksal. Schon das Trugbild einer Befreiung von ihr erleichtert oder erfreut uns das Herz.

Die willkürliche, scheinbare Veränderung des Zusammenhanges von Ursache und Wirkung ist eine Quelle des Humors. Er dichtet den Dingen und Verhältnissen, die sich so ernsthaft, so drückend geltend machen, einen andern Ursprung, einen andern Bestimmungsgrund an, wodurch sich für uns momentan ihre schwere Wichtigkeit in erheiternde Nichtigkeit auflöst. Auch wenn der Connex der Causalität durch Irrthum oder Beschränktheit verschoben wird, sei es logisch, indem der Folge ein nichtzureichender Grund untergelegt wird, sei es materiell, indem für einen Zweck ungeeignete Mittel gewählt werden, — so wirkt dies komisch oder lächerlich. Bezaubernd ist die Aufhebung der Causalität in den frühesten Aeußerungen der Kinder, wenn sie mit den Löwen und Tigern Freundschaft schließen, oder noch vor Abend große Heldenthaten vollbringen wollen 2c. — Herzgewinnend wirkt die Aufhebung der Causalität zuweilen im Wunderglauben, Aberglauben und Märchenglauben des Volkes. Mit ernsthaftem Entzücken hört — nach Goethe's Epistel — das Volk in Italien die Erzählung des Rhapsoden an von einem Lande, in welchem die Leute nach reichlich genossener Mahlzeit geprügelt werden, wenn sie sich es einfallen lassen, den Wirth um die Rechnung zu fragen.

Im gewöhnlichen Lauf der Wirklichkeit ist die Causalität das Leben selbst, denn dieses besteht aus unausgesetzten, sich mit Nothwendigkeit ergebenden Veränderungen, und jede Veränderung muß eine Ursache haben. Niemand kann zwei Mal in demselben Flusse baden, bemerkte schon Heraklit und Goethe hat es ihm in einem lyrischen Gedichte nachgesagt.

Daß Raum und Zeit und Causalität nicht Gegenstände der Erfahrung sein können, sondern nur transscendentale Behelfe zur Ermöglichung der Erfahrung sind, erhellt schon daraus, daß Gegenstände der Erfahrung einen Anfang und ein Ende, einen niedersten und einen höchsten Grad, kurz Schranken haben müssen, innerhalb deren allein sie existiren können. Raum, Zeit und Causalität aber haben keine Schranken und verlieren eine objective Realität schon dadurch, daß es unmöglich ist, eine höchste Zahl als Zeit- und Raumbemessung und einen Anfang der Causalität, eine erste Ursache, die keine mehr hinter sich hätte, vorzustellen und zu denken.

Raum, Zeit und Causalität sind die apriorischen Bedingungen transscendentalen Ursprungs zur Vorstellung eines Complexes von Erscheinungen, der aber deshalb keineswegs Schein ist. Wenn ich mich in einem Ballsaal in einer Welt holder Frauen und Mädchen sehe, so nenne ich sie schöne Erscheinungen, aber es fällt mir im Traume nicht bei, sie für bloßen Schein zu halten, denn ich bin durchdrungen von dem Reiz ihrer Wirklichkeit.



Wirklichkeit.

„Die Welt ist also bloßer Schein!" — Das war die erste Kritik, welche Kant nach Vollendung seines unsterblichen Werkes entgegenscholl. Er hätte damit nicht einmal etwas Neues gesagt, denn seit tausenden von Jahren hatte sich dieses Mißverständniß aus dem alten Griechenlande nach dem England des 18. Jahrhunderts fortgepflanzt, das Mißverständniß der Wirklichkeit. Wie schon erwähnt, liegt in der deutschen Sprache selbst, die zur Philosophie (im wörtlichen Sinne: zur Liebe der Weisheit) prädestinirt ist, schon das Richtige vor. Die Wirklichkeit ist Wirkung, wenn auch weiter nichts als solche, wie ja dieselbe Sprache auch das tiefsinnige Wort Ursache (Ur-Sache) enthält, auch die Redensart: „Alles Eins" in sich birgt und dadurch, wie es nicht kürzer und nicht besser möglich ist, das unerkennbare Eins im All und ihm gegenüber die Gleichgiltigkeit alles Geschehenden bezeichnet.

Die Wirklichkeit wäre Schein, wenn sie uns wie eine Fata Morgana keinen Schmerz bereitete. Die Sache verhält sich aber anders. Die Wahrheit ist in der denkenden Vernunft Unerkennbarkeit, im psychischen Fühlen Unaussprechlichkeit, in der sinnlichen

Empfindung Wirklichkeit. Deshalb ist diese jedoch noch lange nicht die Wahrheit selbst, die Lösung des Welträthsels, denn als solche müßte die Wahrheit begriffen werden können gleich der Lösung eines mathematischen Problems, wenn wir sie haben sollten.

Kant mußte zuerst dem Vorwurf begegnen, daß durch die Idealität von Raum und Zeit die ganze Sinnenwelt in lauter Schein verwandelt werden würde. Er wies darauf hin, daß man Sinnlichkeit für eine Vorstellung der Dinge an sich, nur ohne das klare Bewußtsein von ihrer Wesenheit, gehalten habe, er aber bewiesen hätte, daß Sinnlichkeit nicht in diesem logischen Unterschiede der Klarheit oder Dunkelheit, sondern in dem genetischen des Ursprungs der Erkenntniß selbst bestehe. Mit anderen Worten: da uns die Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit, nicht von außen vorgespiegelt werden, sondern da wir sie selbst aus unserm Innern hinzubringen, so sind sie auch kein Schein, sondern Wirklichkeit, d. h. Erfahrung. Ein Recensent in den Göttinger gelehrten Anzeigen war mit seinen Vorwürfen noch weiter gegangen; er hatte die Kritik der reinen Vernunft ganz und gar für ein Werk des transscendenten Idealismus erklärt. Kant mußte ihm in seiner Entgegnung vor Allem den Unterschied zwischen „transscendent" und „transscendental", welch' letzterer Ausdruck von Kant unaufhörlich angewendet wird, klar machen. „Transscendental" bedeutet nicht Etwas, das über alle Erfahrung hinausgeht (das wäre „transscendent"), sondern was vor ihr (a priori) zwar vorhergeht, aber doch zu nichts bestimmt ist, als lediglich Erfahrungs-

erkenntniß möglich zu machen. Wenn die dazu nöthigen Verstandesbegriffe (z. B. Causalität) die Erfahrung überschreiten, dann heißt ihr Gebrauch transscendent. Am entscheidendsten spricht Kant diesen bis zum heutigen Tage so wenig begriffenen Unterschied in der weiteren Erklärung gegen den Göttinger Recensenten aus, daß es der Grundsatz aller echten Idealisten von der Eleatischen Schule an bis zum Bischof Berkeley ist: alle Erkenntniß durch Sinne und Erfahrung sei nichts als lauter Schein und nur in den Ideen der reinen Vernunft sei Wahrheit. Umgekehrt lehrt Kant, alle Erkenntniß blos aus Ideen reiner Vernunft ist nichts als Schein und nur in der Erfahrung ist Wahrheit, d. h. Wirklichkeit.

Diese Wahrheit ist im Bereich der sinnlichen Empfindungen eben Wirklichkeit und nicht Schein, und steigern sich jene Empfindungen bis zu Schmerz oder Wohlgefühl des Körpers, so scheinen sie durch ihre Unenträthselbarkeit die Verwandtschaft mit dem Geheimniß der Wahrheit anzuzeigen. Der Physiolog gibt uns an, durch welche Eindrücke auf die Nerven Schmerz oder Wohlgefühl verursacht werden, vermag aber nicht anzugeben, was diese Empfindungen an und für sich seien. Eine Gewehrkugel zerreißt Körpertheile, unbekannt aber bleibt, weshalb der Riß nicht als solcher, sondern als Schmerz empfunden wird. Der Körper selbst ist unbekannter Geist.

Aufdringlich genug jedoch sind solche Beweise der Wirklichkeit, wie sie die Steigerung der sinnlichen Empfindung liefert. Dennoch haben sie ebenso wenig

wie die logischen Argumente verhindern können, daß die Erscheinungswelt für eine Scheinwelt gehalten wird. Noch in den letzten Jahrzehnten hat im Sinne solcher Herabsetzung v. Kirchmann die „Kritik der reinen Vernunft“ zu „erläutern“ versucht und dadurch dem schnödesten, um nicht zu sagen: blödesten Empirismus ein Denkmal gesetzt.

Unterstützt von Fachphilosophen, welche mit jesuitischer Absichtlichkeit den Irrthum nähren, als ob der subjective Idealismus die Schwärmerei Berkeley's wäre, der die Außenwelt in eine bloße Phantasmagorie verwandeln wollte, glauben in der That unzählige „gebildete“ Leute, die Erscheinungswelt Kant's bedeute einen bloßen Schein. Sie spotten nicht einmal darüber, sondern aus Respect vor dem großen Namen nehmen sie das kolossale Mißverständniß ohne weiteres Nachdenken und den höchst fühlbaren Widerlegungen zum Trotz, die jeder Augenblick des wirklichen Lebens an ihnen selbst vollzieht, gläubig auf. Müßte man aber nicht einen Menschen für lächerlich überschnappt halten, der die Ohrfeige, die er bekommt, oder das Geld, das er hergeben muß, oder die bittere Arznei, die er einzunehmen hat, oder die Gicht, die ihn plagt, für einen bloßen „Schein“ ansähe, den er infolge seiner subjectiven Anlagen selbst producirt hätte. Dann hätte ja auch Jeder sich selber das Buch geschrieben, das er gerade liest.

Vielleicht wird das Mißverständniß der Lehre genährt, das richtige Verständniß derselben erschwert, weil Kant an vielen der wichtigsten Stellen seines

Hauptwerkes zwei Ausdrücke gebraucht, die sich mit dem Sinne, den ihnen die unphilosophische Auffassungsweise des gewöhnlichen Lebens unterlegt, nicht decken, die Ausdrücke: Vorstellung und Idealismus oder Idealität. Unter Vorstellung versteht die Umgangssprache entweder das Gegenüberstellen eines bisher unbekannten Gegenstandes oder sie versteht darunter ein Produkt der puren Einbildungskraft; „stellen Sie sich vor" oder „das kann man sich nicht vorstellen, wenn man es nicht gesehen hat" sind Redewendungen, die ausschließlich an die Phantasie appelliren. Der naive Realismus glaubt sich nicht erst vorstellen zu müssen, was er mit Augen sieht, während die Transscendental-Philosophie gerade dasjenige, was man mit Augen sieht, als vom Verstande vorgestellt definirt. — Ebenso beruft sich der Ausdruck „Ideal" auf die Phantasie, der mit diesem Worte ein unerreichtes Muster der Schönheit oder der Vollkommenheit vorschwebt. Der transscendentale Idealismus jedoch begreift etwas sehr Unschönes und sehr Unvollkommenes in sich, nämlich die Wirklichkeit, welcher die Wahrheit fehlt. Diese wäre eine objective Realität und gerade sie, nicht aber ein Ideal, ist der Philosophie das unerreichte Muster. Ihr Idealismus ist das allgemein Vorhandene der Wirklichkeit, also gerade das Gegentheil vom poetischen „Ideal". Die Idealität von Raum und Zeit setzt diese Formen der Anschauung an Werth herab, indem sie ihnen die Wesenheit, die Realität raubt, während es das Geschäft der Phantasie ist, ihren Werth zu erhöhen, indem sie ihnen diese Realität beimißt.

Indessen wäre es ein Frevel, den naiven Realismus in seinen holden Voraussetzungen von der Wirklichkeit, als ob sie das wahre Wesen der Dinge wäre, irgendwie zu stören. Philosophie soll nicht populär werden und in meinen Betrachtungen suche ich sie nur Denjenigen verständlich zu machen, welche durch ein leidvolles Gemüth dazu angetrieben werden, das Dasein als ein Räthsel zu erkennen und welchen die Hoffnungslosigkeit, nachdem religiöse und metaphysische Dogmen sie im Stich gelassen haben, den Muth gibt, dem Räthsel in das unheimliche Gesicht zu schauen. Das Wesen, nicht die Lösung dieses Räthsels, ist der Pessimismus. Kant hat ihn mit theoretischer Vernunft aufgedeckt, ohne ihn als ein ewiges schmerzliches Verhängniß des Daseins zu erkennen, und da der Philosoph dennoch ahnte, das Unheil der Welt bloßgelegt zu haben, so beeilte er sich, das enthüllte Elend mit praktischer Vernunft zu überdecken, freilich so unzureichend wie ein bald dahinschmelzender Morgenreif die Kahlheit der herbstlichen Flur verhüllt. Nur für Diejenigen, die durch persönliches Unglück getrieben sind, das allgemeine Unheil zu erkennen, den Pessimismus der Existenz, ziehe ich aus diesem selbst eine bisher unbeachtet gebliebene Consequenz.

Für die Uebrigen ist die Wirklichkeit sonnig und sie brauchen von ihrem öden, finsteren Hintergrund nichts zu wissen; sie brauchen nichts zu denken, nicht die Vernunft herbeizurufen, damit sie mit dumpfen, tragischen Seufzern nach Ursprung und Zweck der Welt, nach dem Sinn der Vergänglichkeit und der Nothwen-

digkeit des Todes frage. Wer nicht denkt, will leben, — leben um jeden Preis. Ihm ist die Wirklichkeit ein blühendes, tönendes farbenreiches Gefilde, selbst wenn sie ihm nicht gerade ein Glück ist, wenn ihm das Schicksal nur so viel Unbefangenheit ließ, um harmlos und gedankenlos in die Wirklichkeit hineinzuschauen. So leben Millionen, abwechselnd lustig oder traurig, wie eben das Schicksal eines jeden Tages sie stimmt, und vom Pessimismus als von einem Weltprinzip, von einer allgemeinen Lebenstendenz, wie dieser Pessimismus von Schopenhauer und Hartmann dozirt wird, ist nirgends die Rede. Solche Philosophen machen sich eben aus dem von ihnen gefälschten Pessimismus ein metaphysisches Handwerk, um eine originell scheinende Conclusion aus einer ganz unhaltbaren Prämisse zu ziehen. Der wahre Pessimismus, der Schmerz, daß wir in blos subjective Vorstellungen eingekerkert sind, bleibt zum Glück für die Natur, die sonst nicht weiter bestehen könnte, hinter der Wirklichkeit verborgen, nur den Wenigen erkennbar, welchen die Wirklichkeit nichts Lebenswerthes mehr zu bieten vermag.

Allein auch Diejenigen, die den Schwerpunkt ihres Behagens auf Erden nicht in die sinnliche Empfindung, in den materiellen Kern der Wirklichkeit verlegen, die vielmehr Befriedigung für einen regsamen Geist suchen, finden an der Wirklichkeit noch immer einen unvergleichlichen Zauber: die Wissenschaft. Schwankend, unverläßlich, weil im Innersten nicht die Wahrheit, bietet das wirkliche Leben am Wissen den einzigen Halt der Gewißheit. Daraus erklärt sich die Freude an der Evi-

denz der Mathematik, sowie daß Demjenigen, der dieser Wissenschaft ergeben ist, die richtige Auflösung ihrer Aufgaben und Probleme, das Verständniß ihrer Gesetze am Himmel und auf Erden eine unvergleichliche Genugthuung bietet, eine Lebensfreude. Gewißheit in dieser ungewissen Wirklichkeit! Wie sehr dieser Genuß erst aus der Naturforschung quillt, muß besonders betrachtet werden. Weniger ergiebig ist in dieser Beziehung die Geschichte, schon weil sie als Wissenschaft nicht geschaut und erlebt, sondern nur gehört und gelesen werden kann, also nicht unmittelbar die Wirklichkeit ist.



Geschichte.

Die Vernunft ist genöthigt, sich die von ihr stets angestrebte und nie erreichte höchste Erkenntniß als eine Beseligung, eine Erlösung zu denken. In dieser wäre somit die unselige Ruhelosigkeit der Causalität aufgehoben. Der beständige Unfriede der Letzteren aber, auf und durch große Massen wirkend, ist die Geschichte, so daß sich in derselben der Gegensatz zwischen Leben und Erkenntniß, zwischen Sein und Glück manifestirt.

Der beständige Unfriede braucht nicht immer Krieg genannt zu werden, er kann aus Kämpfen ohne Blut bestehen und mit den gleißnerischen Zügen der äußern Ruhe großen Schichten des Volkes brennende Wunden schlagen, mit gräßlich süßer Erlogenheit sich den Frieden nennend.

Eigentlich bietet die Geschichte dem denkenden Geiste ein Interesse nur als Culturgeschichte. Diese aber vollzieht sich am sichersten in Menschen und Zuständen, die spurlos vorübergegangen sind, im Privat- und Familienleben, von dem keine Chronik spricht, weit weniger in den Ideen, unter welchen der Geschichtsschreiber ganze Epochen unterbringt. Im unlösbaren Zusammenhang des Seienden sind alle einzelnen Dinge

unerläßlich nothwendig für den Gang der Welt; jedes Einzelleben, auch das geringste und unbedeutendste, ist Weltgeschichte, nur daß sie selten erzählt wird. Man könnte fast sagen, die Geschichte gehe hinter dem Rücken der Geschichtsschreiber vor.

Könnte aber Bedeutendes damit gewonnen sein, wenn sie auch Alles zu erzählen wüßten? „Was kann der Misère denn Großes begegnen?" rief Schiller aus, als man zu Ende des vorigen Jahrhunderts das kleinbürgerliche Leben mit seinen armseligen Conflikten auf das Theater brachte. Der Misère des ganzen Menschengeschlechtes kann nichts Großes begegnen, weil nichts, was die Vernunft der gesuchten Erkenntniß nur um einen Schritt näher brächte. Auch der Wechsel ist ein Stillstand, wenn er sich beständig wiederholt, dieselben Ideen nehmen an Macht zu oder ab, und wenn der Mond auch täglich als ein anderer erscheint, so ist sein beständiger Hörnerwechsel doch keine interessante Geschichte.

Haupt- und Staatsactionen, Schlachten und Verwüstungen, Vor- oder Zurückschieben der Grenzpfähle einer Nation, Helden, die mehr oder minder bewundert werden, je nachdem sie mehr oder weniger Menschen todtgeschlagen haben, — dies ist das Einerlei der äußeren Begebenheiten, die ihren Werth durch die Ideen erhalten sollen, durch welche sie verursacht wurden. Die Ideen bilden zugleich die Unterschiede im Einerlei und geben ihm besondere Namen: Parteikriege, Revolutionskriege, Bauernkriege, Religionskriege. Ideen der Vernunft aber bleiben sich in ihrer völligen Unersprießlichkeit gleich,

wie mannigfaltig auch ihr Inhalt sei, denn sie sind willkürliche, die Erfahrungen nur zu Prinzipien zusammenfassende Begriffe, die mit demselben Recht angenommen oder verworfen werden können. Dennoch sind sie fähig, das Gemüth der Massen zu entzünden, so daß das Annehmen oder Verwerfen mit Fanatismus geschieht. Der Grund ist, daß im Gemüth versteckt und unaussprechlich, aber hinreißend, der Drang nach Vereinigung und Einheit des ganzen Menschengeschlechtes liegt, der Drang nach der unerreichbaren höchsten Idee, deren unvollkommener und unzureichender Abglanz die eben herrschenden Begriffe sind.

Man betrachte z. B. den Begriff des Patriotismus, einen an sich beschränkten, nicht auf einer verständlichen, klaren Idee beruhenden Begriff. In ihm spiegelt sich aber die höchste Idee, die Einheit und Zusammengehörigkeit der Menschen, wenn auch nur in den Schranken eines bestimmten Volkes. Gut und Blut werden freudig für diesen Begriff geopfert, für den Abglanz der Erlösung, die in der Einmüthigkeit, im liebenden Bunde des Menschengeschlechtes, im Hinwerfen alles irdischen Besitzes für eine himmlisch beseligende Wahrheit bestünde. Denn das Unerkennbare, Unbedingte, Unendliche liegt als Sehnsucht im Gemüthe. Das Volksgemüth anticipirt die Erlösung, nach welcher die Vernunft strebt, ohne sie als Erkenntniß zu erreichen.

Nicht alle Begriffe haben die Macht, eine so große Gemeinsamkeit des Fühlens hervorzurufen, die meisten spalten vielmehr dasselbe Volk gleichsam in viele Völker, nämlich in Parteien, die sich gegenseitig mit Feuer und

Schwert ausrotten möchten, also mit derselben Leidenschaft zu Werke gehen, wie im Kriegsfall ein ganzes Volk gegen ein fremdes Volk. Während aber die große Gemeinsamkeit des Patriotismus keine Reden braucht, keine ausgesprochenen Ideen, um erst zu überzeugen, sondern höchstens um noch mehr zu entflammen, müssen die politischen Parteien die Begriffe, von denen sie beherrscht werden, aufs Tapet bringen. Im Wesentlichen zeigt sich dabei immer, daß die Begriffe entweder aus der Vergangenheit oder aus einer erträumten Zukunft abstrahirt sind, ohne einen Wahrheitskern zu enthalten, der nothwendig und allgemein eingesehen werden müßte. Die Vergangenheit wird von der reactionären, die Zukunft von der revolutionären Partei vertreten. Die Begriffe dieser beiden extremen Parteien sind — Meinungen, entbehren also des sichern unumstößlichen Haltes im Verstande, welcher in diesem sonst so verworrenen Erdenleben allein ein Wissen, allein eine klare Erkenntniß liefert.

Näher betrachtet, entspringen die Tendenzen der beiden extremen Parteien überhaupt nicht dem Intellect, sondern ausschließlich dem Willen, dem Begehrungsvermögen. Die Reaction will es für exclusive Stände vollauf befriedigen, wohl erkennend, daß dies nicht für alle Welt möglich sei; die sociale Revolution will es für alle Welt befriedigen, was ihr nur dadurch denkbar vorkommt, daß um der Qualen willen, welche die Nichtbefriedigung den Nichtbesitzenden verursacht, das Begehrungsvermögen ganz beseitigt wäre, daß Niemand mehr etwas zu begehren hätte, was ihm

nicht vom Staat gegen Arbeit geliefert würde. Der Socialismus sucht durch Unterdrückung des Eigenwillens ein Gemeinwesen zu schaffen, welches nichts Geringeres wäre, als die Abschaffung der Natur. Denn die Anregung zum Kampf um's Dasein gibt nur ein Arbeitsertrag, welcher individuelles Eigenthum bleibt. Mit ihm allein ist die Hoffnung auf mehr Gewinn und mehr Glück gegeben, die unentbehrlichste Triebfeder zum Kampf ums Dasein. Diesen braucht die Natur zur Entwicklung alles organischen Lebens, und er ist nicht nur Fluch, sondern auch Segen: er gibt jedem Tag einen Zweck, den das Leben insgesammt nicht hat.

Bedürfte es noch eines Philosophen, um den platt auf der Hand liegenden Unsinn der socialistischen Lehren zu erschauen, so hätte schon Herbert Spencer Alles dafür geleistet. Vor Allem sagt er: „Mit den steigenden Löhnen und der fortschreitenden Verringerung der Arbeitszeit, mit der stetigen Verbesserung der Volksernährung, der Kleidung und Wohnung und der Verallgemeinerung des Unterrichts der breiten Bevölkerungsmasse steigert sich auch der Ruf um Hilfe in der socialen Noth, ein Nothschrei, der in den ungleich schlechteren Verhältnissen früherer Jahrhunderte nicht erhoben und nicht vernommen wurde".

Dies erklärt sich leicht daraus, daß wohl das Begehrungsvermögen einer immer größeren Ausdehnung in den Massen fähig ist, nicht aber Geist und Moral. Wären diese beiden wichtigsten Momente im menschlichen Innenleben einer quantitativen und qualitativen Erweiterung, einer Entwicklung zugänglich, so könnten sie von

innen heraus, durch zunehmende Sittlichkeit und Einsicht, dasjenige herbeiführen, was durch noch so tief eindringende Gesetze, durch noch so praktische Institutionen, nimmermehr zu schaffen ist. Geist und Moral würden bei immer weiterer Ausdehnung lehren, daß das Leben unter allen Umständen und Verhältnissen ertragen und gelitten werden muß, weil nur die Erkenntniß der höchsten Idee des Dinges an sich, ewig uns vorschwebend und ewig uns versagt und dadurch die Grundlage des Pessimismus, — weil nur diese Erkenntniß zugleich Weisheit und Glück und folglich die Erlösung wäre.

Spencer argumentirt in seinem Widerspruch gegen den Socialismus nicht philosophisch, sondern gemeinnützig, nicht mit Ideen, sondern mit dem Verstande. Er verkennt nicht die Uebelstände der heutigen Gesellschaftsordnung, will aber begriffen wissen, daß sie nicht absolut mit ihr verbundene, sondern relative, durch Gesetze aufzuhebende Mißstände seien, ohne daß dadurch die Gesellschaftsordnung selbst aufgehoben werden müßte. Er beweist klar, wie der Verstand danach gerungen hat, aus der erzwungenen Arbeit, nämlich aus der Sklaverei des Alterthums, aus der Hörigkeit und der Zunft des Mittelalters heraus zur modernen, freiwilligen Arbeit zu gelangen.

Der socialistische Staat führt zur Zwangsarbeit, zu Alterthum und Mittelalter unaufhaltsam zurück, selbst das schlimmste Kastenwesen bildet sich in ihm aus, da ein Heer von Administratoren und Beaufsichtigern der Arbeit den Arbeitern als Aristokratie und Bureaukratie gegenüberstünde. Der socialistische Staat ist Kaserne und

Zuchthaus zugleich, jedoch ohne die Vortheile, die in dem Zweck dieser beiden unliebsamen Institutionen liegen. Die völlige Unterdrückung des subjectiven Beliebens, der individuellen Aspirationen, zwecklos und daher unbeschränkt, wäre das Grausamste, was der Menschengeist jemals über sich selbst verhängt hat und weit entfernt, ein „Fortschritt“ zu sein, repräsentirt der Socialismus einen Rückschritt, bis zu den am meisten barbarischen Anfängen menschlichen Gemeinwesens. So weit Spencer, und aus ihm spricht der Verstand. Allein dieser besiegt nicht das Auftauchen, das Herumtasten und das Irreführen der sich für Erkenntnisse ausgebenden Begriffe der reinen Vernunft.

Dem Schmerz über die Versagung der objectiven Erkenntniß, die das subjective Meinen ausschlösse, sind nur sehr wenige Menschen zugänglich, alle aber sind von den schmerzlichen Consequenzen dieser Versagung mitbetroffen. Denn zu diesen Folgen gehört die Unmöglichkeit, die Welt mit Vernunft zu regieren, mit den die Wahrheit bloß suchenden, unsicher reflectirenden Ideen. Die Welt wird von finstern religiösen und finstern politischen Parteien zerrissen. Damit aber dieser Mangel an Licht sich in leidenschaftlich agirenden Parteien kundgebe, muß das Begehrungsvermögen die unklaren Begriffe in sich aufnehmen. Die Meinungen und Prinzipien der Reaction und der Revolution entspringen daher nicht dem Glauben, noch dem logischen Denken, sondern einzig und allein dem bösen Willen. Es ist ein sinnloses Unternehmen, obgleich das unvermeidliche Geschäft der Parlamentsreden und der Journalartikel, was

blos aus dem Begehrungsvermögen kommt und folglich nicht aus der Vernunft stammt, durch Vernunft bekehren, überzeugen, besiegen zu wollen. Der böse Wille ist absolut unvernünftig, aber stark. Er kann nicht durch Vernunft gebrochen, nur durch Thatsachen ohnmächtig gemacht werden. Diese Thatsachen sind der Calvarienberg der Menschheit, unendlich sich fortsetzende Leidensstationen; sie sind Kriege, Revolutions- und Reactions-Epochen, sie sind der objectiv gewordene Pessimismus. Seine Objectivation geht daher auch nicht, wie falsche Philosophen verkünden, aus dem Willen als aus einer objectiven metaphysischen Potenz hervor, sondern aus dem subjectiven Willen, der sich zufällig in einer Masse von Menschen das gleiche Ziel gewählt hat.

Darum wird auch kein Verständiger erwarten, daß man den Socialismus jemals durch Bücher oder Reden vom Unsinn seiner Prinzipien überzeugen werde. Einer wirklichen, höchst dringlich erforderlichen Lösung verschiedener socialer Fragen muß nothwendig die Selbstvernichtung des Socialismus vorhergehen, das jämmerliche Scheitern, das historische Mißlingen des Versuches, seine Prinzipien in Thatsachen zu verwirklichen.

Neben den reactionären und revolutionären gibt es nationale und antinationale Parteien, alle des gleichen Ursprungs aus dem Begehrungsvermögen, alle gleich sehr bemüht, die nackte Gemeinheit des Willens in einen Panzer von Begriffen und Tendenzen zu verstecken. Unter den Antinationalen machen besonders die Antisemiten kenntlich, daß zum Begehrungsvermögen auch ein Bedürfniß grenzenlos unverständigen Hasses gehört, ohne andern

Zweck als den Haß. Dieses Bedürfniß fragt nicht viel nach haltbaren Motiven, glücklich mit jedem noch so unscheinbaren Anlaß, sich auf einzelne Menschenklassen, auf Glaubenssecten, auf Nationen in blinder bestialischer Wuth zu stürzen. Verstand ist nur insofern dabei, als die Führer sehr wohl berechnen, welchen Vortheil sie für ihr eigenes privates Begehrungsvermögen aus der Agitation ziehen können. Solche Erscheinungen sind geeignet, auch in Bestgesinnten den auf vielen Gebieten schädlichen Pessimismus unwissenschaftlicher Art zu entzünden, eine Ansicht vom „Elend des Daseins", die keiner logischen Begründung bedürftig ist, weil die historischen Thatsachen genügend dafür sprechen.

Eine einzige politische Partei gibt es, die auf dem Verstande allein beruht: den Liberalismus. Nach der Natur des Verstandes ist der Liberalismus nüchtern, und hat weder Ideen, noch ruft er positive Schöpfungen hervor. Er ist die Freiheit und diese ist der negative Begriff: die Negation des Unverständigen im Staate. Nichts ist ungereimter, als die idealisirende Ueberschätzung des Liberalismus, die Schwärmerei, der in früheren Epochen so viele edle Jünglinge zum Opfer fielen, als ob die Freiheit, die nur Unverständiges negirt, allein schon imstande wäre, einer Nation die höchsten positiven Lebensgüter zu schaffen. Dieser Wahn hat dahin geführt, daß, wenn der positive Gewinn nicht eintraf, man noch immer mehr Freiheit erringen zu müssen glaubte, um ihn herbeizuführen.

Der Liberalismus ist weder für die Liebe noch für den Haß ein geeignetes Object; beide gehen von der

falschen Voraussetzung aus, daß er Neues zu leisten vermöchte, nur daß ihm die Liebe die höchsten und der Haß die verdammlichsten Thatsachen zumuthet. Der Liberalismus ist jedoch etwas Positives zu schaffen weder vermögend, noch verpflichtet, denn er ist nichts weiter als die pure, simple, bürgerliche Ehrlichkeit, deren Wesen einzig und allein in der Negation des Unrechts, der Veruntreuung, des Betruges besteht. Da er blos Verstand ist, so ist er auch blos Causalität und dieser widerspricht es, wenn für irgend ein Opfer, dem Volke zugemuthet, eine richtige Ursache nicht angegeben werden kann.

Als Staatsprinzip hat der Liberalismus nichts weiter zu thun, als darüber zu wachen, daß das Geld des Volkes nicht gegen den Willen und gegen die Interessen des Volkes ausgegeben werde; er ist nichts weiter als ein braver Schutz- oder Wachmann, dem gegenüber sich nur die Unvernunft zur Begeisterung oder zur Verwünschung entflammen lassen kann und dem auch nur die Unvernunft zumuthen darf, den Codex des Rechtes, über den er zu wachen hat, erst aus seinem eigenen Geiste heraus schöpferisch in die Welt zu setzen.

Denn wie keine Thaten, so darf man auch keine Ideen vom Liberalismus verlangen, weil dies nicht in der Natur des blos negativen Begriffs der Freiheit liegt. Sie bewacht das Gut und Blut des Volkes, damit nicht die uncontrolirbare Willkür der absoluten Machtvollkommenheit sich räuberisch daran vergreife. Adel und Kirche konnte der Liberalismus 1789 nur deshalb be-

kämpfen, weil sie die Lasten der Nation vermehrten, ohne zum Nationalgut das Geringste beizutragen.

Wie viele blutige Kämpfe der Liberalismus auch durchgefochten hat, sie waren immer nur das Niederreißen von Bastillen, niemals der Aufbau auf neuen Fundamenten; sein Feldgeschrei, sein Fahnenspruch, welche schreckliche Masse von Phrasen man auch dazu verwendete, hatte niemals einen andern Inhalt als: weg mit dem Unverstand!

Wenn der Begriff der politischen Freiheit sich zu dem der Gleichheit auswächst, so erfolgt dies nothwendig im Gang der Causalität. Der Verstand vermag keine Ursache zu finden, weshalb gleiche Pflichten nicht gleiche Rechte und umgekehrt bedingen sollten, kein Motiv zu entdecken für Vorrechte und priviligirte Stände. Aus der Gleichheit ergibt sich moralisch angesehen als Consequenz die Brüderlichkeit. Auf realem Boden hatte der Liberalismus niemals einen größern Inhalt als die genannten drei Bestimmungen; auf idealem Boden ist ihm gar Vieles zugemuthet und als Inhalt angedichtet worden nnd zwar in Gestalt der Ideen der reinen Vernunft, die das Schicksal haben, in beständiger Wandelbarkeit täglich zu entstehen und täglich zu zerplatzen.

Nicht zerplatzen aber wollte bis zum heutigen Tage ein Idealismus, welcher dem Liberalismus untrennbar angehängt wird, als ob er Positives zu leisten vermöchte, ein Idealismus, der unausgesetzt in Vereinen, in Zeitungen, in Parlamenten und selbst in Büchern der Wissenschaft als unumstößliche Wahrheit angenommen,

als die Thätigkeit der Welt gefeiert und als Vorschrift gepredigt wird: der Begriff **Fortschritt**.

Die Frage, ob es überhaupt Fortschritt gebe oder nicht, entspringt blos aus der Verkennung des Unterschiedes zwischen Verstand und Vernunft. Diesen Unterschied, den Dualismus, welcher das Fundament des Kriticismus ausmacht, hat man demselben etwa mit dem gleichen Rechte als Schuld vorgeworfen, wie einem Menschen, daß er überhaupt lebe.

Der Verstand (Causalität) ist die unausgesetzte Thätigkeit im Auseinanderlegen von Ursache und Wirkung. Diese Thätigkeit kann er nur logisch als Grund und Folge oder empirisch an wirklich vorhandenen Gegenständen üben, also an den Naturdingen, deren Beziehungen zu einander er immer mehr erweitert und darin immer größere Entdeckungen und Erfindungen macht. Wer an diesem Fortschritt des Verstandes zweifelte, gehörte in's Narrenhaus, falls er nicht einfach durch die Thatsachen zu belehren wäre, daß ich vor 3000 Jahren eine Büffelhaut trug und heute ein Batisthemd, daß ich damals mit dem Ochsengespann fuhr und heute mit dem Orient-Expreßzug. Nun sind aber die Leute, die damals trugen und fuhren, ganz und gar dieselben Massen geblieben, die sie heute noch sind, ebenso götzendienerisch gegenüber den religiösen Fabeln und ganz ebenso geneigt, wie der Pöbel von London, Paris und Berlin stets zu beweisen bereit ist, ein bestialisches Raubthier zu werden. Dieser Zustand entspringt aber einzig und allein aus dem Umstand, daß nicht wie der Verstand auch die Vernunft fortschreitet.

Ein Vernunftschluß muß selbst erdacht und nicht erlernt werden, weil er, bloß dem Gedächtniß eingeprägt, keine Wirkung auf den innern Menschen haben, und als überkommen und nicht selbst erzeugt, immer bezweifelt werden kann. Gäbe es einen einzigen Vernunftschluß, welcher den Beweis seiner apodiktischen Wahrheit und Gewißheit zuließe, wie eine naturwissenschaftliche Entdeckung, so hätte die Vernunft an diesem einzigen Schluß schon einen sichern Boden, auf dem sie fortschreiten könnte. Statt dessen begegnen sich die urältesten Vernunftschlüsse mit den heute ausgedachten in dem gleichen Schicksal, daß man sie annehmen oder verwerfen, behaupten oder bestreiten kann. Thatsächlich documentirt sich die Unmöglichkeit eines Vernunftfortschrittes in den geschichtlichen Erscheinungen aller Zeiten. Der Verstand hat die Inquisition abgeschafft, aber hat er deshalb den blödsinnigen Fanatismus des religiösen und politischen Parteihasses, die Wuth, mit der sich die Menschen um götzendienerischer Dogmen willen blutig bekämpfen, auch nur im Geringsten beseitigt? Haben wir nicht den geist- und haltlosen Nationalitätenhader? Haben wir nicht den Grimm und Neid, die den socialistischen Bestrebungen am meisten dazu helfen, Propaganda zu machen? Diese Erscheinungen hätten wir nicht, wenn die Vernunft fortschreiten könnte. Sind nicht noch vor zwei Jahren Hunderttausende zum heiligen Rock in Trier gewandert und wären nicht Millionen beim Besitz der Mittel auch dazu bereit gewesen? „Mächtig fortschreitender Menschengeist", sagt die Phrase. Hat die Statistik nicht sonnenklar nachgewiesen, was Buckle zum Grundpfeiler

seiner „Geschichte der Civilisation“ machte: daß die Verbrecherzahl im Verhältniß zur Bevölkerungszahl immer die gleiche bleibt und folglich auch die Sittlichkeit? „Mächtig fortschreitender Menschengeist!“ Ist nicht eine der höchsten Angelegenheiten, die Kunst, abwärts gehend, werden nicht die Poesie und Plastik des Alterthums als unerreichbare Muster allen späteren Tagen dargestellt? Fortschritt!

Diese Fragen ließen sich mit der gleichen ironischen Antwort lange fortsetzen. Könnte die Vernunft überzeugend sein, wie eine Erfahrung in die Masse dringen, so wäre dadurch nicht etwa bloß ein geistiges Ziel erreicht, was nebensächlich bliebe, sondern der Friede, das Glück des Menschengeschlechtes. Statt dessen haben wir den Militarismus, den schreiendsten Verkünder der Unvernunft, die rasselnde und donnernde Verhöhnung alles Fortschrittsglaubens. Was sind gegen diese Wahrheit voll Schrecken und Entsetzen die Fortschritte des Verstandes? Er hat es dahin gebracht, die öffentliche Wohlthätigkeit durch Vereine, Institute ꝛc. zu organisiren und dafür muß man ihm dankbar sein. Einen Fortschritt des inneren Wohlthätigkeitsdranges selbst zu bewirken, läge außerhalb seiner Thätigkeit.

Der Thätigkeit und den Erkenntnissen der Vernunft aber fehlt das Kriterion der Verstandeserkenntnisse, nothwendig und allgemein eingesehen werden zu müssen.

Der Dualismus zwischen zwei Gehirnfunctionen, von denen der Verstand mit begrenzter Macht ausgestattet, die Vernunft mit grenzenloser Ohnmacht belegt ist, dieser Dualismus ist ein Naturgesetz und kann als solches nicht in Fortschritt verwandelt werden, weil

Naturgesetze durch Forschen und Denken nicht aufgehoben, sondern nur bestätigt werden können. Auf der einen Seite die Erfahrungswelt, auf der anderen Seite das vergebliche Suchen nach dem Erklärungsmotiv (Urprincip) der Erfahrung, welches mit logischer Nothwendigkeit nicht selbst wieder Erfahrung sein kann, sondern außerhalb derselben liegen muß, — dieser Dualismus innerhalb eines Naturproductes, des menschlichen Gehirns, berechtigt zu dem Ausspruch: im Menschen ist die Natur mit sich selbst zerfallen. In dem immer ohnmächtigen Suchen der Vernunft manifestirt sich das immer unbefriedigte metaphysische Bedürfniß der Menschheit und es kann nicht durch gemeinen Erdenstaub gestillt werden, auch nicht, wenn er einen neuen Namen empfängt, den Namen eines unbewiesenen und blos zum Glauben empfohlenen Fortschrittes.

Aus diesem Gesichtspunkt verliert der Liberalismus die ihm angedichteten idealen Momente, die ihn übrigens, weil sie Unerfüllbares von ihm verlangen, oft in Verachtung bringen. Er ist der pure Verstand und dieser ist ideenlos, verdient aber die höchste Achtung als blos politischer „Fortschritt“, wenn er sich nämlich darauf beschränkt, die concreten Verhältnisse zu überwachen und durch die Gesetzgebung abzuwehren, was sie zum Schaden des Gemeinwesens gestalten könnte.

Wodurch aber wird ein Interesse an der Geschichte hervorgerufen, wenn sie sich immer nur in demselben Kreise bewegt zwischen abzuwehrenden Ideen und nützlicher Wirklichkeit, wenn sich das Niveau der Weltgeschichte niemals so weit erhöht, daß es der Erkenntniß

des wahren Wesens der Welt näher brächte? Der Geschichtsschreibung bleiben zwei Wege offen: sie ist entweder Muse oder Statistik, Klio oder Minerva.

Als Muse ist die Geschichtsschreibung, sie mag noch so ernsthaft und noch so quellenmäßig zu Werke gehen, immer mehr oder minder historischer Roman. Der Verlauf einer geschichtlichen Epoche hängt in diesem Falle vom Autor ab, der sie beschreibt, von der Deutung, die er beistimmend oder ablehnend den die bezügliche Epoche beherrschenden Tendenzen gibt, was auch die Veranlassung ist, daß Oftерzähltes fast jeder Generation von Neuem erzählt werden muß. Die einander ablösenden und niemals zu einer endgiltigen Erkenntniß gelangenden Ideen verändern unaufhörlich den Standpunkt der Betrachtung und folglich des Urtheils. Ebenso ist der Autor allein der Schöpfer seiner geschichtlichen Helden und wieder ist es die wandelbare Unentschiedenheit der Ideen der Vernunft, welche z. B. Napoleon I. bei dem einen Geschichtsschreiber zu einem Halbgott, bei dem andern zu einem Räuberhauptmann macht. Die Geschichtsschreibung ist Romandichtung, — aber auch diese kann für unphilosophische Leute zum Genuß der Wirklichkeit beitragen.

Den Beruf als Minerva hat H. Th. Buckle der Geschichtsschreibung vorgezeichnet. Seine nur als Fragment hinterlassene „Geschichte der Civilisation in England" geht von dem Gedanken aus, daß die menschlichen Handlungen aus Naturgesetzen abzuleiten und zu beurtheilen seien, daß also die Quellen zur Geschichte eines Volkes in den Verhältnissen seines Bodens, seines

Klima's, seiner Erwerbsthätigkeit, kurz in Allem liegen, was statistisch nachgewiesen werden könne. So fiele allerdings Geschichtsschreibung aus dem Bereich des Meinens heraus und würde zur wahren Wissenschaft. Jeder Einzelne muß sich fragen, wie weit sein geistiges Interesse oder der Zusammenhang des Gemüthes mit seiner Nation ihm diese statistischen Kenntnisse wissenswerth machen kann.

Unter allen Umständen zeigt uns die Geschichte eine armselige Menschencreatur ähnlich dem Pferde, das dazu gebraucht wird, das Rad einer Tretmühle in Bewegung zu setzen. Die Augen werden dem armen Thiere verschlossen, damit es nicht merke, daß es sich unaufhörlich in demselben Kreise dreht, eine Empfindung, die nicht auszuhalten wäre. Mit der Binde vor den Augen, ohne Ahnung, immer wieder denselben Rundweg zu beschreiben, ist das arme Thier der festen Ueberzeugung, — beständig fortzuschreiten. Um es im Gange munter zu erhalten, wird ihm zu bestimmten Zeiten eine Melodie vorgepfiffen, die es sonst nur bei der Fütterung vernimmt, eine anregende Idee, auf deren Verwirklichung es unaufhaltsam loszuschreiten wähnt.



Naturforschung.

Sicherer noch und in weit ausgedehnterem Maße als die Mathematik vermittelt die Naturwissenschaft den freudigen Genuß der Wirklichkeit. Er besteht in der ausschließlichen Hingebung an die Erscheinungswelt, als ob sie das Wesen der Dinge selbst wäre und ihre Erkenntniß eine Grenze nicht an der Unendlichkeit, sondern nur an ihrer quantitativen Endlosigkeit hätte, für welche die Kürze eines einzelnen forschenden Menschenlebens nicht ausreicht.

Beide Wissenschaften haben an Stelle schwankender und unsicherer Ideen einen schon im voraus gegebenen unerschütterlichen Boden und empfangen dadurch im zweifelvollen Erdenleben die Wohlthat der apodiktischen Gewißheit, des Wissens. Während aber die Mathematik uur die apriorischen Bedingungen des Erkennens zum Gegenstande hat und mit der Verknüpfung von Zahlengrößen und Raumgestaltungen nur die Möglichkeit und Beschaffenheit der Erfahrung beweist, öffnet sich dem Naturforscher das unermeßliche Feld der Erfahrung selbst. Er schwelgt im Stoffe, er zersetzt ihn zur Kraft, er baut sich durch die Verbindung der Kräfte, ihre Verwandtschaft und ihre Feindseligkeit benützend, eine Welt

auf, die keine andere mehr braucht. Nothwendige Voraussetzung aber dafür ist, daß dieser Endpunkt seines Wirkens auch schon sein Ausgangspunkt sei, daß er unverbrüchlich mit seinem ganzen Sinnen und Trachten bei seinem Gegenstande bleibe, bei der Materie.

„Eigentliche Wissenschaft kann nur diejenige genannt werden, deren Gewißheit apodiktisch ist," sagt Kant. Die apodiktische ist von der empirischen Gewißheit zu unterscheiden, nämlich vom Zufälligen in der Erfahrung, das nicht mit Nothwendigkeit unter gegebenen Umständen eintreten muß. Die Nothwendigkeit führt nur die Erkenntniß aus apriorischen Bedingungen mit sich und die Experimente des Naturforschers sind die Zurückführung der empirischen auf die apodiktische Gewißheit. Naturlehre, Naturgeschichte und Naturbeschreibung enthalten empirische Gewißheit, die sich erst in der Naturwissenschaft zur apodiktischen vollendet. Damit ist die Thätigkeit des Naturforschers beschlossen und daraus geht der unbeschreibliche Friedenszustand zwischen seinem Gemüthe und der Wirklichkeit hervor. Weshalb sollte er sich diesen Frieden durch reine, d. h. nicht auf Erfahrung und ihre Regelung gerichtete Philosophie, durch Vernunfterkenntnisse aus bloßen Begriffen, durch Metaphysik stören?

Indessen hat gerade in neuester Zeit der ungeheuere Aufschwung der Naturwissenschaft durch die neuen Lebensprinzipien, die ihr die Entdeckungen Darwin's einflößten, die gewiegtesten Naturforscher zur Einmischung metaphysischer Standpunkte oder reiner Vernunftschlüsse in ihre Thätigkeit verleitet. Durch die gefälschte Aus-

nützung, durch die Uebertragung der Darwin'schen Selections- (Entwicklungs-) Theorie, welche einen unermeßlichen Fortschritt der exacten Wissenschaften bedeutet, auf das nur künstlich damit in Verbindung gebrachte speculative Gebiet wird die naturwissenschaftliche Freude an der Wirklichkeit zerstört. Man benützt die Lehre, entweder um das Incommensurable, womit sich überhaupt nicht rechnen läßt, die Jahrmillionen, zum Factor einer Bemessung künftiger Organisationen und Ziele der Menschheit zu verwenden, oder man überträgt die Entwicklungslehre auf das Reich der Ideen, welche überhaupt keiner Entwickelung fähig sind.

Man hat beispielsweise sogar von einer Entwicklung der religiösen Ideen gesprochen. Entwickeln aber kann sich überhaupt nur, was auf eine stoffliche Grundlage zurückzuführen ist, deren Qualitäten uns folglich auf dem Wege der Erfahrung zugänglich sind, so daß wir auch die Vergrößerung der Fähigkeiten und die Erweiterung der Lebensbedingungen, was eben die Entwicklung ausmacht, im Vergleich mit dem ursprünglichen Grundstoff constatiren können. Die Ideen jedoch, deren ursprüngliche Wesenheit sich allem Berechnen und Bemessen entzieht, entwickeln sich nicht, sondern verändern sich nur und zwar ausschließlich nach zufälligen, keiner Regel unterworfenen Anlässen. Zwischen der göttlichen Verehrung, welche die Siamesen dem „weißen Elephanten" darbringen, und den Wallfahrten der Wundergläubigen zum Gnadenbild von Lourdes ist kein Unterschied der Entwicklung, sondern nur der Formen. Sogar der Unterschied zwischen dem Offenbarungs-Theismus und

Vernunft-Deismus ist, genau besehen, keine Entwicklung, obgleich man einen Fortschritt des Menschengeistes, die sogenannte Aufklärungsperiode darin erblicken wollte, sondern nur eine Formveränderung der ursprünglichen Idee.

Was auf dem Gebiete der Ideen, der reinen Vernunftschlüsse ohne mögliche Erfahrung ein haltloser und folglich unzulässiger Idealismus bleibt: der Begriff des Fortschrittes, das ist auf dem Gebiete der verstandesmäßigen Erkenntniß, also der Wissenschaft, eine verwirklichte Thatsache. Deshalb sollte man meinen, der Jünger der Wissenschaft müßte mit vollauf befriedigtem Glücksgefühle die „frische grüne Weide" der Wirklichkeit beschreiten und dabei der „dürren Haide" der Speculation beständig den Rücken wenden. Dennoch unterlag sogar Ernst Haeckel, der Naturforscher, dem die lebende Generation wahre geistige Lebensgenüsse, die unschätzbare Erfrischung durch wissenschaftliche und folglich verstandesmäßige Erkenntniß verdankt, der Versuchung, über die Grenze zu springen, wobei er allerdings mit dogmatischer Uebereilung Weide und Haide für einen und denselben Boden erklärte, für Monismus. Dieser soll eben die Niederreißung der Grenzpfähle sein, das „Band zwischen Religion und Wissenschaft".

Der Forscher in Stoff und Kraft, Haeckel, wird von seinem Gegenstande bis zum Fanatismus ergriffen, so daß er ihm Göttlichkeit beimißt und zu einer alle Momente des Lebens umfassenden Gottesverehrung für die Natur auffordert. Diese Bigotterie führt den Namen Monismus und beharrt wie jeder Aberglaube heftig auf der realen Beschaffenheit, auf der wirklichen Existenz einer Voraus-

setzung, die noch nicht bewiesen werden konnte und dadurch zu einem Dogma sich gestaltet. Dogmen sind der Inhalt der Religionen und diejenige Religion, für welche Ernst Haeckel ein Band mit der Wissenschaft gefunden zu haben glaubt, ist nicht eine bei den verschiedenen Völkern der Erde bereits historisch gewordene Konfession, sondern ein angeblich neugestalteter, in Wahrheit aber ewig vorhandener Glaube, den man vor 200 Jahren Pantheismus und heute Monismus taufte.

Der bisherige Inhalt der vorliegenden Betrachtungen macht eine spezielle Widerlegung des Versuches, mit dem neuconstruirten Luftschiff in den Himmel zu gelangen, bereits unnöthig. Nothwendig müssen sich den Beherrschern der Wissenschaft als eine solche auch die Ergebnisse der Erkenntnißtheorie aufdrängen. Raum, Zeit und Causalität ermangeln nicht, sich ihnen als ein bloß subjectiver Prozeß des menschlichen Gehirns zu erkennen zu geben. Wenn auf andern Sternen ein anders beschaffenes Gehirn operirte, so käme eine ganz andere Erkenntniß der Dinge zum Vollzug. Jedenfalls ist unsere „Welt“ bloß unsere Wirklichkeit, nicht aber die Wahrheit selbst. „Unsere subjective menschliche Zeit- und Naturauffassung,“ sagt Liebmann — „ist ein bornirtes, von immanenten specifischen Schranken einer bestimmt gearteten Intelligenz determinirtes Zerrbild des Weltlaufs“.

In einem naturwissenschaftlich schätzbaren Buche von R. Koch finde ich ein Citat aus einem Vortrag des berühmten Naturforschers H. V. v. Bär in folgender

Weise wiedergegeben: „Er zeigt, wie wir Menschen Beharrlichkeit und Veränderung in der Natur nur an unserem subjectiv menschlichen Maßstabe messen, und daß zeitlich anders denkenden Geschöpfen das Naturgeschehen ganz anders vorkommen müßte. Der schnellste menschliche Gedanke, sagt er, braucht mindestens 1/8 Secunde zu seiner Ausführung. Stellen wir uns nun Wesen vor, — und warum sollte es solche nicht geben — die ebenfalls wie der Mensch immer nur eine Vorstellung auf einmal haben, aber statt 8 in der Secunde 10 Mal so viel, also 80. Solche Menschen würden eine Flintenkugel, die wir im Fluge nicht mehr erkennen, ganz gemächlich dahinfliegen sehen. Anderen Wesen dagegen, die viel langsamer dächten als wir Menschen, würde das, was uns beharrlich dünkt, schnell vergehen. Die Sonne würde ihnen über den Himmel schnell dahinsausen und Gras und Bäume in rasender Eile emporschießen und wieder verwelken“.

So bestätigt die modernste Naturforschung nach mehr als 100 Jahren, daß Kant's große Entdeckungen eine Wissenschaft bilden. Wie kommt gerade einer der besten unter den Naturforschern, Ernst Haeckel, zur Bestreitung des Kant'schen Dualismus, zur Verleugnung des subjectiven Idealismus, zur Annahme eines aus demselben hervorgehenden objectiven Ideals der Erkenntniß, welches sich uns einmal als das wahre Wesen, als das Ding an sich der Erscheinungen präsentiren sollte! Mit dem „Monismus“ ist ein Abfall von der Wissenschaft vollzogen, was man füglich den speculativen Metaphysikern allein überlassen sollte.

Vielleicht wäre hier auch ein Blick auf die Philosophie Dühring's zu werfen. Denn obgleich sie einen spiritualistischen und nicht einen naturwissenschaftlichen Ausgangspunkt hat, behauptet sie doch, auf durchaus realistischer Grundlage zu stehen. Annehmbar wäre sie auch in der That so weit, als sie den Verstand zum einzigen intellectuellen Factor des Erkennens macht. Allein nach einer alten Methode der Täuschung schmuggelt sie unvermerkt Bestimmungen in den Begriff, die sich angeblich schon ursprünglich darin vorfinden sollen, und die Aufhellung dieses Verfahrens und die Sonderung der widerrechtlichen Vermischungen würde eine subtile Untersuchung erheischen, die weit über das Interesse hinausginge, welches ich für die vorliegenden Betrachtungen in Anspruch nehme.

Ergreifender als das unvermuthete Zusammentreffen der philosophischen Abstractionen mit den Widersprüchen des wirklichen Lebens ist es, wenn umgekehrt der Naturforscher mitten in der arbeitsamen Freude an der brutalsten Stofflichkeit plötzlich idealen Momenten begegnet, vor denen seine Arbeit stille steht. Der erstere Fall ist sogar mehr komisch als ergreifend. Der Philosoph mit seinen absichtsvollen Deductionen weiß Alles, erklärt Alles, läßt kein Räthsel in der Natur gelten, und wirft sie ihm doch unversehens eines an den Kopf, so läßt er sein Verdutztsein nicht merken und hat auch dafür gleich eine abstracte Definition. Dem Betrachter steigt ein Spott in der Seele auf, der unaussprechlich wäre, wenn ihn nicht Heinrich Heine mit unsterblichen Versen ausgesprochen hätte:

„Zu fragmentarisch ist Welt und Leben!
Ich will mich zum deutschen Professor begeben.
Der weiß es so hübsch zusammenzusetzen
Und macht ein verständlich System daraus,
Mit seinen Nachtmützen und Schlafrockfetzen
Stopft er die Lücken des Weltenbau's.“

Anders ist es, wenn der Naturforscher hinter den apriorischen Gesetzen des Denkens und Wahrnehmens, mit denen er allein operiren kann, weil sie allein es sind, die ihm Wissenschaft liefern können, plötzlich eine metaphysische Stimme zu vernehmen glaubt, die ihm mit ihrer Mahnung an die Vergeblichkeit des Ringens nach Wahrheit schauerlich durch die Seele fährt. Rührend war mir darum immer schon wegen der Fachthätigkeit ihres Verfassers eine kleine Schrift: „Die Solidarität alles Thierlebens“ von dem berühmten medicinischen Forscher und Professor der pathologischen Anatomie weiland Karl Rokitansky. Auf dem Wege der Entwicklungstheorie verfolgte er das thierische Leben von seinem Entstehen an, nachdem das thierische Protoplasma, ursprünglich als solches erstanden, oder aus dem pflanzlichen hervorgegangen, in's Dasein getreten und sich in dem umgebenden Medium vermöge der seinem Hunger zur Seite gehenden erstaunlichen Subactions- und Assimilationskraft erhielt, heranwuchs. In seinen Ausführungen bis zur menschlichen Individualität gelangt, überkommen den Verfasser leise demüthige Erinnerungen an die Grenze der Erkennbarkeit, denselben Mann, der, seit er der Wissenschaft angehörte, täglich eine Leiche zerschnitt, so daß ihn die blutigen

Fleischklumpen mit ihrer beleidigenden Sinnfälligkeit wohl hätten verleiten können, an den Alleinbestand von Stoff und Kraft zu glauben.

Dieser Glaube soll jedoch keinem Naturforscher verdacht, vielmehr ihm als Bedingung seines Berufes zur Pflicht gemacht werden. Das Auftreten Darwin's hat begeisterten Schwung in die Naturforschung gebracht und wer sich ihr ergibt, fühlt sein ganzes Sein und Denken von ihr ausgefüllt. Sie gewährt ihm, was der Geistesforschung versagt bleibt, die Hoffnung, den Fortschritt, das stete Anwachsen der Resultate verstandesmäßiger Thätigkeit. Ihm ist die Veränderung, die Vergänglichkeit zugleich die Seele der Natur, wenn der philosophische Forscher nur die Zwecklosigkeit in der ewigen Wandelbarkeit vor sich sieht. Nicht an sich ist die Vergänglichkeit zu beklagen, um keines der Lebensgüter, die sie entführt, ist zu trauern, da sie ja endlich auch das Leben selbst und mit ihm die Trauer entführt. Nicht die Vergänglichkeit ist zu beklagen, sondern daß hinter ihr nicht das Unvergängliche erscheint.

Darum ist die ganze Metaphysik, die durch die Natur geht, die Sehnsucht. Sie ist die einzig wahre Metaphysik, weil sie Erfahrung möglich macht und selbst Erfahrung ist: sie ist das Gemüth. Nur kann dieses kein Lehrbuch werden, kein System, weil dem Gemüthe Worte und Begriffe fehlen. Wäre durch solche die Sehnsucht zu erklären, so wäre sie das Wissen, sie wäre gestillt, aber schon Worte und Begriffe reichten hin, um das Unendliche in die Endlichkeit zu verwandeln oder umgekehrt und die gestillte Sehnsucht wäre das

Aufhören der Natur. Auf diese allein sich beschränkend, gewinnt der Forscher an der puren nackten Causalität selbst im ewig Vergänglichen das ewig Bleibende. Richtet sich die Sehnsucht des Geistesforschers auf das Unwandelbare, so ist dem Naturforscher die Wandelbarkeit selbst die erfüllte Sehnsucht.

Befriedigung solcher Art gewährt schon dem nicht selbst Thätigen das Verfolgen der Ergebnisse der Naturstudien unserer Zeit, sogar auf dem Gebiete, das am wenigsten anziehend zu sein scheint, weil es nicht die organische Natur umfaßt, auf dem der Geologie. Auch die Geschichte der Erde vollzieht sich in gesetzmäßiger Entwicklung. Ein von der Sonne abgelöster Gluthball, der sich beständig abkühlt, sich in diesem Proceß unter vielen Evolutionen zu einer Erdrinde gestaltet hat, Wasser, Luft und Organismen erzeugte und in endlicher gänzlicher Abkältung alle seine Producte wieder vernichtet haben wird, um als leblose Masse in einen Sonnenball zurückzuversinken, — das ist die „Welt". Der Menschengeist dehnt zu einer solchen aus, was nichts weiter als eine unorganische Gluthmasse ist und umspinnt sie mit Ideen, Tendenzen, mit Göttern, Erlösungsträumen und „ewigen" Wahrheiten, mit einem scheinbaren Himmelsgewölbe, mit Erkenntnissen Alles umfassender Weisheit! Diese Materie und dieser Geist sind Producte der subjectiven Brille der Menschennatur, die ihr Augenglas für ein metaphysisches Teleskop hält. Solche Täuschung aber durchschauen zu können, ist ja selbst schon ein befriedigendes Resultat der Naturwissenschaft, der Segen apodiktischer Gewißheit.

Vom Betrachten der Erdbeschaffenheit rückt das Studium zur Zellen-Lehre vor. Da dringt das große Welträthsel in Gestalt des Organischen auf den Menschengeist ein. Die erste Zelle war der erste Organismus. Wie ist sie entstanden? Das Geheimniß der Urzelle ist bis zum heutigen Tage unerforscht geblieben, nachdem die Wissenschaft erkannt und bewiesen hat, daß aus Erde und Gestein eine Zelle unter den jetzt erkennbaren Bedingungen nicht hätte entstehen können. Jede entsteht nur wieder aus Zellen. Parallel mit dieser Erkenntniß läuft die logische Unmöglichkeit, sich die erste Ursache zu denken, den Anfang der Causalität — und doch ist dieser Anfang der Urquell aller Religionen. Zellen rechnen wir zur Materie; was ist sie? Kant erbot sich, wenn man ihm Materie gäbe, mit eigenen Händen eine Welt daraus zu schaffen.

Die Unerkennbarkeit des Dinges an sich verwandelt sich für den Naturforscher in die Unerkennbarkeit der Materie. Die Frage, was Materie sei, hat aus rein speculativem Gesichtspunkte Kant schon bei der Erklärung der Idealität des Raumes erschöpfend beantwortet: „nicht eine Eigenschaft, die den Dingen außer unseren Sinnen an sich anhängt, sondern jene subjective Form unserer Sinnlichkeit, unter welcher uns Gegenstände äußerer Sinne, die wir, wie sie an sich beschaffen sind, nicht kennen, erscheinen, welche Erscheinung wir dann Materie nennen."

Johannes Huber, der als Geschichtsschreiber der Philosophie, wenn auch keineswegs als selbstständiger Philosoph, sehr respectabel ist, hatte den hübschen Ein-

fall, gestützt auf das indogermanische Wörterbuch, den Sinn des Wortes „Materie" etymologisch zu eruiren: „Das Wort „Materie" ist eine abgeleitete Bildung aus der Sanscritwurzel „mâ", welche soviel als Schaffen, Bilden, Wirken ausdrückt. Mâtar, mater, matrix, Mutter, materia enthalten lauter verwandte oder identische Begriffe, nämlich die Begriffe der Schöpferin, Bildnerin, Wirkerin. Unter Materie versteht man demnach die allgemeine Schöpfungskraft, den ursprünglichen und einheitlichen Mutterschooß, aus dem Alles geboren wird, und so hieße Materialismus streng genommen eine Lehre, welche einen gemeinsamen Grund aller Dinge behauptet. Aber noch gar nichts wäre hiemit über die Natur dieses Prinzips ausgemacht."

Dies sind philosophische Gesichtspunkte, allein die Naturforschung hat handgreiflich darzuthun, wie weit ihr Erkennen reiche. Während nun das Problem, was Materie sei, in Jahrtausenden seiner Lösung nicht näher rückte, hat gerade die moderne Naturforschung hierin eine unschätzbare Errungenschaft aufzuweisen: die unumstößliche Gewißheit der Unlösbarkeit des Problems, was dem in naturwissenschaftlicher Beziehung so brauchbaren Materialismus die Anmaßung verleidet, eine Lösung des Welträthsels in sich schließen zu wollen. Entscheidend dafür ist Du Bois Reymond's Rede über die Grenzen des Naturerkennens, welche ebenso die Nothwendigkeit der Annahme des physikalischen Atoms nachweist, wie den Uebergang zur Idee des philosophischen, d. h. nicht mehr als theilbar gedachten Atoms, ohne durch das Letztere einen Aufschluß über

die Eigenschaften der Materie, wie Theilbarkeit, Bewegung 2c. gewinnen zu können.

Hiermit bestätigen sich die rein spiritualistischen Erkenntnisse Kant's auf naturwissenschaftlichem Wege. Qualitäten und Formen, alle Eigenschaften, die wir der Materie zuschreiben, sind blos ihre Wirkungen auf unser sinnliches Bewußtsein, aber was sie selbst sei und ob sie überhaupt sei, wenngleich wir durch das in uns waltende Causalgesetz gezwungen sind, sie als Ursache anzunehmen, entzieht sich für immer unserer Erkenntniß.

So steht die einzig mögliche Erkenntniß, die subjective, transscendental bedingte Erkenntniß bei jeder Bewegung auf ihrer unüberschreitbaren Grenze. Allein auch nur von der Letztern eine deutliche Ueberzeugung gewonnen zu haben, ist ein Triumph der Wissenschaft, und so vermag man mit Beistimmung dem Frohlocken des Naturforschers zu lauschen:

„Wie vor dem anbrechenden Tag erblichen vor der Wissenschaft Geister und Gespenster. Sie brach die Herrschaft allerheiliger Lüge, sie löschte die Scheiterhaufen der Hexen und Ketzer. Aus dem werkzeugmachenden Thiere ward der Mensch zum vernünftigen Wesen, das mit dem Dampfe reist, mit dem Blitze schreibt und mit den Sonnenstrahlen malt. — Die Zurückverwandlung des in den schwarzen Diamanten aufgespeicherten Sonnenlichts in Arbeit vermillionenfachte des Menschen Kraft. Die sieben Weltwunder des Alterthums, die Römerwerke verschwinden neben alltäglichen Unternehmungen des heutigen Geschlechts. Der Umfang des Planeten ward ihm zu enge. Kaum daß dessen Höhen und Tiefen ihm

noch ein Geheimniß verbergen. Wohin körperlich zu gelangen dem Menschen versagt bleibt, dahin dringt mittelst des Zauberschlüssels der Rechnung sein Geist. In schwärzester Nacht, im wildesten Meer steuert sein Schiff den kürzesten Kurs; klug entweicht er dem verderblichen Ringe des Tyfoons. Was die Wünschelruthe vorspiegelte, hält die Geologie. Freigebig erbohrt sie Wasser, Salz, Kohle, Steinöl. Noch mehrt sich die Zahl der Metalle und noch fand die Chemie den Stein der Weisen nicht; morgen vielleicht besitzt sie ihn. Einstweilen wetteifert sie mit der organischen Natur in Erzeugung des Nützlichen und Angenehmen. Den schwarzen stinkenden Abfällen der Leuchtgasbereitung, welche jede Stadt in ein Baku verwandelt, entlehnt sie Farben, vor denen die Pracht tropischen Gefieders erbleicht. Sie bereitet Wohlgerüche ohne Sonne und Blumenbeet. — Leicht und frei athmet's sich auf luftigem Gipfel der Wissenschaft. Kaum hörbar dringt zum geistigen Ohr aus der heißen Niederung das Gesumme des gemeinen Menschengewühls, die Klage gekränkten Ehrgeizes, der Schlachtruf der Völker!"

So spricht du Bois-Reymond. Auf der Höhe seiner Wissenschaft, im Triumphgefühl ihrer Leistungen, verschließt er sein geistiges Ohr den Klagen, die aus der Niederung dringen, aus dem gemeinen Menschengewirrr, aus dem Munde des gekränkten Ehrgeizes, aus dem Donner der Völkerschlachten. Wie aber, wenn gerade das Umgekehrte die Wahrheit wäre? Vielleicht tönt in jenen Klagen der Schrei nach der Wissenschaft, der ersehnten, der unmöglichen, nach der ewig verlangt wird,

die das Heil wäre für alle Wunden der Einzelnen, wie der Völker. Darum braucht sich der Naturforscher nicht zu kümmern, er hat die Wissenschaft der Wirklichkeit, wenn nicht der Wahrheit, und er hätte seine Erkenntnisse nicht auf die Höhe der blendenden Erfolge und des weltumfassenden Nutzens bringen können, wenn er sich darum gekümmert hätte, wenn er nicht taub geblieben wäre für die Frage: was nützt der Nutzen?

In seiner berühmten Rede, in der er dem Kant'schen „ignoramus" das naturwissenschaftliche „ignorabimus" hinzufügte, übertrug du Bois-Reymond die Grenze zwischen der Erkennbarkeit und der Unerkennbarkeit auf das eigentliche Gebiet der Naturforschung, auf die Materie. Der allerniedrigste geistige Vorgang bleibt auf solche Weise unerklärt, und der Materialismus scheitert kläglich, sobald er es unternimmt, das Seelenleben als eine Wirkung mechanischer Ursachen darzustellen. Es bietet sich nirgends im Reiche des Materiellen ein Punkt dar, von dem aus es anginge, mit den Verfahren, welche uns für die Erforschung des sinnlich Wahrnehmbaren zu Gebote stehen, in das Wesen und die Natur des Geistes einzudringen. Hier ist der Materie eine unübersteigliche Grenze gesetzt, welche wir nicht zu durchbrechen vermögen. Aber diesseits dieser Grenze ist der Naturforscher Herr und Meister. Er bewegt sich mit voller Freiheit innerhalb des Gebietes, welches er sich selbst für eine fruchtbringende Thätigkeit abgesteckt hat, und bescheidet sich in der festen Ueberzeugung, daß das Räthsel, was Materie und Kraft seien, für jetzt und für alle Zukunft unlösbar ist, — unlösbar, weil

unser Verstand nur den mechanischen Causalzusammenhang zu erfassen vermag. Hinsichtlich jenes größten aller Probleme sind wir zu dem Zugeständniß gezwungen: Ignorabimus in aeternum (wir werden es in Ewigkeit nicht wissen).

Dieses „ignorabimus“ überträgt auf unsere Erde, was Dante an die Eingangspforte der Hölle schrieb: „lasciate ogni speranza!“ Das einzige Wort bestätigt durch die Erkenntniß der Natur selbst, was Kant speculativ entdeckt hat: den wissenschaftlichen Pessimismus, die ewig sich wiederholende und niemals zu einer Versöhnung führende Tragödie des menschlichen Daseins. Nur ist in dieser tragischen Bedeutung die Erkenntniß weder von ihrem Entdecker noch von seinem Nachfolger aufgefaßt worden. Der Naturforscher allein kann sich mit dem Gebiet der Wirklichkeit trösten, vorausgesetzt daß er sich begnügt, den materiellen Erscheinungen hingegeben zu sein, als ob sie selbst das letzte Ziel wären; er kann nur leisten, was ihm obliegt, er kann seinen Beruf nur erfüllen, wenn er ganz und gar Materialist ist.

In demselben Sinne weist F. A. Lange in seiner „Geschichte des Materialismus“ die Nothwendigkeit des crassesten Materialismus für den Naturforscher nach, wenn er an sein Ziel gelangen will, unentbehrlich seien ihm die scharfe und vorurtheilsfreie Betrachtung der Sinnenwelt und die rücksichtslose Consequenz der Schlußfolgerungen.



Die Ideen.

Gerade F. A. Lange, dessen Werk eigentlich eine Verherrlichung der Erkenntnißtheorie abgeben soll und zu dem Zwecke geschrieben ist, die Wissenschaft vom Schwärmen in metaphysischen Phantomen abzuhalten, hat den Fehler zu erkennen gegeben, der großen deutschen Gelehrten von jeher nachgesagt wurde: die absolute Trennung des Wissens vom Leben, insoferne das Letztere durch den Schlag des Menschenherzens an die Pforte des Wissens pocht. Wie Kant selbst, hat auch F. A. Lange nicht die geringste Ahnung, daß die unausfüllbare Kluft zwischen dem subjectiven Idealismus und dem unerreichbaren wahren Object der letzten Erkenntniß den wissenschaftlichen Pessimismus bedingt. Er ist die Herabsetzung der Menschheit zu einem Werkzeug für unbekannte Zwecke, zu Spielkarten, welche niemals den Sinn des Spieles verstehen, das sie ermöglichen. Wo F. A. Lange Blut und Brand infolge der socialistischen Bewegung voraussieht, ist er himmelweit davon entfernt, eine nothwendige Lebensconsequenz der durch die Transscendental-Philosophie aufgedeckten Unerkennbarkeit der Wahrheit darin zu erblicken, sondern viel eher geneigt, einen Fortschritt dahinter zu wittern, weil er von den

unmittelbaren Folgen der durch transscendentale Bedingungen festgestellten Wissenschaft für das empirische Leben keine Ahnung oder keine Anerkennung hat. Dem deutschen Gelehrten genügt es, sich mit Leidenschaft in die Arme der Ideen zu werfen.

Was sind Ideen? Nothbehelfe trügerischer Art, Surrogate, welche die reine Vernunft dafür gibt, daß sie nicht zur Verwirklichung ihrer höchsten Idee: der Befreiung von der Causalität, gelangen kann. Ideen, welche den Fortschritt in der Geschichte bewirken sollen, bringen nur fortgesetzte Täuschungen hervor, weil sie selbst Trugbilder, Kinder der falschen Voraussetzung sind, daß sie gleich den Verstandesbegriffen, gleich der Causalität, nothwendig und allgemein eingesehen werden müßten. Ideen wollen sich selbst zur Ursache machen, zur Causalität. Ideen der Vernunft wollen sich die Macht aneignen, gleich den Naturgesetzen des Verstandes die Allgemeinheit zu beherrschen.

F. A. Lange ahnt in den künftigen Evolutionen der Geschichte, und zwar als Ziel der blutigen Bahnen, welche der Socialismus zu beschreiten trachtet, einen Fortschritt der Menschheit mittelst der Gewalt der Idee.

Bei den Spartanern wurde der Bestohlene gestraft und nicht der Dieb, was das Volk zur Wachsamkeit erziehen sollte. Immer können unter der Herrschaft einer Idee die scheinbar festesten Sittengesetze sich verändern oder gänzlich verlieren. Das schreiendste Beispiel dafür ist der Krieg zwischen civilisirten Völkern. Menschen, die von Jugend an mit Lehren der Moral und Religion

gesättigt wurden, ergeben sich plötzlich mit Lust und Eifer, mit Muth und Wuth dem Laster des Mordens und der Zerstörung und dem Raub fremden Eigenthums, noch dazu ohne von persönlicher Leidenschaft getrieben zu sein, blos unter der Herrschaft einer Idee. Vielleicht athmet unter einer solchen in kaum bemerkbaren Zügen eine allgemeine Wahrheit, allein sie verliert ihren Werth mit ihrer Erkennbarkeit, weil sie als Idee nicht zur allgemeinen Giltigkeit einer wissenschaftlichen Erkenntniß gebracht werden kann.

Die Ahnung einer Wahrheit, die doch nicht zum Vorschein kommen will, macht aus den Ideen ebensowohl ein schreckliches Verhängniß als eine Seligkeit des Menschengeistes. Das Verhängniß besteht aus den nothwendig eintretenden Irrthümern überall dort, wo eine erfahrungsmäßige Evidenz nicht zu erreichen ist; die Seligkeit besteht in der nie erlöschenden Hoffnung, jener Evidenz, und folglich der Wahrheit dennoch auf den Grund zu kommen.

Man betrachte einmal nüchtern das Verhalten der „Allgemeinheit" zu den Ideen der Vernunft, die auch Zeitgeist, oder Strömungen, oder Richtungen einer Epoche, oder Tendenzen eines Zeitalters u. s. w. genannt werden. Ein denkender Mensch ist zu allen Zeiten ein Gegner seiner Zeit gewesen, denn in der Anschauungsform der Zeit stellt sich ihm das Leben selbst dar, dessen Gegner er eben durch das Denken geworden ist. Plötzlich taucht eine neue „Idee" auf und sie wird zu einer „allgemeinen" oder zu einer Zeitidee, weil man unter „Zeit" immer nur die lärmenden und blendenden Be-

thätigungen, die lauten Töne und die schreienden Farben versteht, mit welchen die „Allgemeinheit“ an den Tag legt, daß sie in den Vordergrund gelangte, in Gebrauch gekommene Gedanken und Ideen nicht verstanden, sondern sich dieselben nur in ganz äußerlichen Formen, in Phrasen und Redensarten angeeignet hat.

In Wahrheit verändert sich ein Volk niemals, und was nur zufällig in Gestalt geistiger und künstlerischer Leistungen oder auch nur als Zeitungspresse die öffentliche Aufmerksamkeit beherrscht, ist noch immer nicht das Volk in seiner Wesenheit. Will man sich numerisch davon überzeugen, so wird man immer finden, daß viele Millionen mitten im Wechsel der sogenannten Zeitströmungen, welchen Tausende folgen — eine verschwindende Minorität — ihrem alten Glauben und Aberglauben, ihrem angewöhnten Idealismus felsenfest treu bleiben. Der gewöhnliche Irrthum Derjenigen, die Ideen verkünden, die in Büchern oder Blättern Zeitströmungen ausposaunen, besteht darin, daß sie jene schreiende und fackelnde Minorität, eben nur, weil sie in die Ohren schallt und in die Augen springt, mit den dunkeln und schweigenden Millionen verwechseln, die ungestört ihre alten Bahnen dahinschreiten. Sie bleiben und die Strömungen fließen nicht nur, sondern verfließen auch. Nach ewigen Naturgesetzen wie das Wetter, Gesetzen, die aber — was von den Ideen-Verkündern nicht bedacht wird — so wenig wie die Meteorologie eine sichere Erkenntniß oder ein menschliches Eingreifen oder gar eine Vorhersagung zulassen, vollzieht sich die Geschichte. Für Denjenigen, der über dem Erdboden

wohnen könnte, über den Wolken, wäre das Wetter ungeachtet und wegen seines beständigen Wechsels von Regen und Sonnenschein, Kälte und Wärme, gar nicht vorhanden, während Derjenige, der mitten darin leben muß, sehr empfindlich gegen die so verschiedenen Gestaltungen des Wetters ist. Für Denjenigen, der als ein höherer Geist seinen Standpunkt über der Geschichte seiner Zeit nehmen könnte, wären ihre Erscheinungen immer die nämlichen, wie sie seit Anfang der Menschengeschichte sich trotz des Wechsels der Ideen gleich geblieben sind, während der mitten in der Zeit Lebende ihre zufälligen Gestaltungen allerdings als ein ganz neues Leid, als ein ganz neues Elend empfindet und dagegen durch Ideen anzukämpfen sucht.

In einem einzigen Falle können Ideen der Vernunft, und umso sicherer, je mehr sie vom Verstande verlassen sind, die Gestalt der Allgemeinheit annehmen, wenn sie sich nämlich an das Begehrungsvermögen wenden. So haben in frühern Epochen religiöse Ideen Parteikämpfe entzündet und Völkerschlachten hervorgerufen, weil nach der Erkenntniß, daß auf Erden nicht viel zu haben ist, durch Ideen der Weg zur „ewigen Seligkeit“ festgestellt werden sollte. So gewinnt heutzutage der Socialismus die Allgemeinheit, weil er mit seinen Ideen die Seligkeit schon auf Erden verspricht. Wie haltlos und vergänglich aber die Ideen, auch wenn sie durch die Allgemeinheit Geschichte geworden sind, das beweist der unvermeidliche Zerfall der Systeme, Gesellschaftsordnungen und Staatseinrichtungen, wenn sie durch bloße Ideen der Vernunft Thatsachen

geworden sind. Anders ist es mit den Revolutionen, welche blos die bürgerliche Freiheit bezwecken; hier ist es nicht mehr die Vernunft, welche grundsätzlich Neues schaffen zu können den Wahn hat; hier ist es der Verstand, der Liberalismus mit seiner bloß negativen Thätigkeit, welcher sich an das Begehrungsvermögen wendet in seiner edlen Gestalt als Verlangen nach Gerechtigkeit. In unendlicher Fülle aber schwirren die Ideen umher, die nicht ein nothwendiges Bestreben des Verstandes sind. Abgesehen von den Ideen der Metaphysik und den Ideen der Moral, denen allen die Ueberzeugungskraft des Wissens mangelt, ließe sich noch ein langes Register von gleichwerthigen „Ideen des Zeitalters“ anfertigen: „die raschlebige Epoche“; — „die ausschließlich materiellen Interessen der Gegenwart“; — „das gänzliche Verschwinden der Philosophie hinter Naturwissenschaft und Politik im nächsten Jahrhundert“; — „das Aufhören aller Romantik und Schwärmerei in der Liebe“; — „der Realismus oder Naturalismus als die einzig wirksame Grundlage der Kunst, der Literatur“ u. s. w. Alle diese und ähnliche „Ideen des Zeitalters“ werden durch Bücher und Zeitungen generalisirt und ihnen dadurch die „Allgemeinheit“ angelogen. Zu dieser aber fehlen die Millionen, die sich nicht darum kümmern, und fehlt den Ideen selbst die Ueberzeugungskraft des Wissens, was nicht hindert, daß sie — wieder eine Idee der „Allgemeinheit“ — für höchst bedeutsame Wendepunkte in der Culturgeschichte angesehen werden. In Wahrheit aber haben sie nicht die Dauer der geringsten nützlichen Erfindung, nicht den Werth eines Zündhölzchens.

Für den denkenden Einzelnen, durch seinen Geist oder durch sein Unglück berufen, nach dem Zweck des Daseins zu fragen, ist diese Frage selbst die Idee der reinen Vernunft. Die Nichtbeantwortung gibt dem Dasein seine pessimistische Gestalt, führt aber auch zur einzig möglichen Consequenz des wissenschaftlichen Pessimismus: zur Untersuchung der Frage oder der höchsten Idee der reinen Vernunft.



Vierte Abtheilung.

Die Consequenz
des
wissenschaftlichen Pessimismus.



Die Idee der reinen Vernunft als grundloser Optimismus.

Die Wissenschaft des Erkennens lehrt, daß wir, eingekerkert in ein subjectives Denk- und Gefühlsvermögen, mit unserem Wissen nicht weiter gelangen, als bis an die Grenze der objectiven Wahrheit, von deren Unendlichkeit wir einzig und allein die Erkenntniß in unser Bewußtsein bringen, daß es unmöglich ist, mittelst der endlichen Beschaffenheit unserer Natur Aufschluß über den Ursprung und Zweck des Daseins zu erlangen. Dieser Naturzustand ist der wissenschaftlich begründete Pessimismus, oder das verwerfende Urtheil über die Beschaffenheit der Natur.

Unsere Trauer um ein einzelnes Schicksal ist oft viel größer, als es dieses Schicksal selbst verdient. Das weist darauf hin, daß es etwas Größeres ist, das wir betrauern und das uns nicht unmittelbar zur Erkenntniß kommt. Dieses Größere ist das Sein selbst, die Natur. Sie ist objectiv gewordene Causalität und diese ist es, die wir in jedem Schmerze bewußt oder unbewußt beweinen.

Mächtig wirkt und leuchtet das künstlerische Genie Schelling's in der Kraft und Glut, womit es dem

allgemeinen Elend des Daseins Ausdruck verleiht: „Alles, was wird, kann nur im Unmuth werden und wie Angst die Grundempfindung jedes lebenden Geschöpfes ist, so ist Alles, was lebt, nur im Streit empfangen und geboren . . .“ „Schmerz ist etwas Allgemeines und Nothwendiges in allem Leben. Schmerz kommt nur von dem Sein.“ — „Auf allem Leben ruht ein Schleier der Schwermuth, eine tiefe, unzerstörliche Melancholie.“ Er bezeichnet den Weg, den ein unbekanntes Wesen durch die Natur hindurch zurücklege, als einen Schmerzensweg, und ruft dafür den Zug des Schmerzes, der auf dem Antlitz der ganzen Natur und selbst auf dem Angesichte der Thiere liege, als Zeugen auf. Die Geschichte ist ihm eine große Tragödie.

Der Trug der Natur, die uns eine Wirklichkeit hart und bitter empfinden läßt, die Wahrheit aber, die hinter dieser sich verbirgt, unserm Erkenntnißvermögen versagt, ist ein Zustand der Unseligkeit und drängt die erschütternde Ahnung auf, daß der Glücksmangel und die ungeheuren Leiden der Creatur, die wir überall wahrnehmen, das grausame Verhängniß, welches namentlich der Unschuld in Gestalt kranker Kinder und gequälter Thiere bereitet ist, dazu das ewige sinnlose Geflochtensein auf das Rad der Mühsal, kurz daß alle Uebel dieses Jammerthales mit dem Fehlen der höchsten objectiven Erkenntniß einen geheimnißvollen Zusammenhang haben. Auch im Leben des Einzelnen macht sich, was er als das Fehlen des Glückes beklagt, im Grunde als das Fehlen der höchsten Erkenntniß fühlbar. So lange dem Räthsel der Welt der Schleier nicht entrissen ist, ist

auch das Glück nur eine Larve, hinter welcher sich sein wahres Gesicht unerkennbar verbirgt. Selbst Diejenigen, die ein heißersehntes Gut, durch welches sie glücklich zu werden hofften, endlich erreichten, müssen bekennen, daß ihnen das Ringen unendlich mehr versprach als das endliche Erringen geleistet hat. Könnten auch nur nach Offenbarung der höchsten Wahrheit Feindseligkeit und Bosheit der Menschen noch bestehen, die Leiden, mit denen jeder Strebende zu kämpfen hat? Natur und Schicksal sind von Causalität bedingt, von beständigen Ursachen und Wirkungen, und könnten in der Unbedingtheit nicht mehr bestehen, in der obersten Wahrheit, die folglich keine Ursache mehr hinter sich haben könnte.

Die höchste Weisheit, die unerreichbare, wäre auch das höchste, auf Erden unerreichbare, Glück oder lehrte, dasselbe freudig entbehren zu können. Selbst dem anscheinend Glücklichen bringt die Nichtigkeit und Erbärmlichkeit des Seins zu Gemüthe, weil es für das Erhabenste auf Erden, für Moral und Sittlichkeit, keine Motive auf Erden selbst gibt, im Bereich der Causalität, sondern diese Motive in das Unerkennbare, Transscendente hineinreichen, an dessen Grenze wir mit unserem Verstande entsagend und verzagend stehen bleiben müssen. Durch diese Ableitung des Unglücks aus der Verweigerung der höchsten Erkenntniß, ist der von der Wissenschaft des Erkennens logisch begründete Pessimismus zugleich materiell begründet.

Allein der Verstand und die Sinne machen nicht den ganzen subjectiven Apparat aus, durch den wir uns

eine Außenwelt und ihre Werthschätzung bilden. Kant sagt: „Alle unsere Erkenntniß hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verstande und endigt bei der Vernunft, über welcher nichts Höheres in uns angetroffen wird, um den Stoff der Anschauung zu bearbeiten und unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen." Die Vernunft hat eine zweifache Thätigkeit: zunächst sucht sie die Verstandeserkenntnisse, durch welche eine Erscheinungs- oder Erfahrungswelt zu Stande gekommen ist, mittelst Prinzipien in immer höhere Einheit zu bringen, zu einem immer deutlichern und allgemeineren Begriff zu erheben, um der Erfahrung Sinn und Bedeutung zu geben; sodann aber bemüht sich die Vernunft, von der Erfahrung losgelöst, also als reine Vernunft an und für sich, ihre höchste Idee zu verwirklichen. Ehe diese in Betracht gezogen werden kann, muß die Vernunft blos als Vermögen der Prinzipien, also blos in ihrer ersterwähnten Thätigkeit, zum Verständniß gebracht werden.

Die Prinzipien entspringen aus Ideen, weil aber die Ideen der Vernunft nicht apriorische Gesetze der Natur sind, so haben sie auch nicht das Kennzeichen der Wissenschaft: nothwendig und allgemein eingesehen werden zu müssen. Daraus entspringt die Verschiedenheit, die Willkürlichkeit der Meinungen in allen Forschungs-Disziplinen, die wie Politik, Ethik, Rechtsphilosophie 2c. auf Ideen der Vernunft beruhen. Die Vernunft bringt nur die Dinge in den Zusammenhang einer Idee und regelt dadurch die Werthschätzung und die Anwendung der Dinge. Durch Vernunftideen wird verschiedenen Sphären des Lebens, obgleich es niemals

selbst des Bestandes werth erscheint, eine imaginäre Schätzung ertheilt, freilich so vorübergehend und unsicher, wie es eben die Ideen, die keine apriorischen Verstandeserkenntnisse sind, selbst sein müssen.

Ganze Bibliotheken und ganze Culturepochen sind mit dem Irrthum angefüllt, daß Schlüsse aus reiner Vernunft zu Prinzipien gestaltet, aus bloßen Ideen abgeleitet, also nicht zur Möglichkeit einer Erfahrung brauchbar, trotzdem objective Giltigkeit haben könnten, allgemein eingesehen werden müßten und folglich, wenn nur genügend gepredigt und verbreitet, feste Stufen zum sittlichen und geistigen Aufsteigen der Menschheit zu sein vermöchten. Obgleich nun gerade das Gegentheil das Richtige ist, obgleich Ideen nichts Wesenhaftes haben, worauf sich weiterbauen ließe, sondern vom Nächstbesten wieder durch eine andere Idee umgestoßen werden können, sind Ideen doch für das praktische Leben unentbehrlich, soweit es ein Gemeinwesen bildet. Gemeinsamkeit der Menschen zu nicht unmittelbar realen Zwecken ist eine Fiction und kann daher wieder nur durch falsche Voraussetzungen aufrecht erhalten werden. Selbst wo es sich ausschließlich um reale Zwecke handelt, über welche scheinbar nur der Verstand herrscht, wie in der politischen Gesetzgebung oder in socialen Anordnungen, treten zuletzt immer wieder Fragen auf, die der Verstand allein nicht zu lösen vermag, weil sie an eine unbekannte höchste Erkenntniß sittlichen oder geistigen Inhalts, an das Ideal im Menschenherzen appelliren. Solche Fragen stoßen an das Bestreben des Gemüths nach Einheit oder Vereinigung aller Menschen

in derselben höchsten Idee der Vernunft, die nicht einmal als ein Begriff realisirbar ist. Diese Einheit würde alle Verschiedenheiten der Individuen und folglich alle Bedingtheit der Natur, der Causalität, gänzlich aufheben und das undenkbare Unbedingte an die Stelle setzen. Das Gemüth anticipirt diese Einheit durch seinen Wunsch und seine Sehnsucht und ist bestrebt, die Einheit im Fühlen und Denken, im Wollen und Handeln, durch Ideen herbeizuführen, die aber für den Zweck ohnmächtig bleiben und nur die Fiction nähren, daß das Ersehnte das Erreichbare wäre. Zur Aufrechterhaltung der Fiction des Gemeinwesens sind daher auch die fictiven Ideen unerläßlich.

Die Philosophie hat mit solchen Täuschungen nichts zu thun. Dennoch gibt es gutmüthige Leute mit schwachem Denkvermögen, die von der Zukunft eine Philosophie erwarten, fähig, durch ein neues Prinzip, durch eine neue Idee zur Wissenschaft der Wissenschaften zu werden. Sie würde alle Erscheinungen des Lebens, alles Wollen und Denken der Menschen unter einen und denselben Gesichtspunkt bringen, unter den einer noch nicht dagewesenen, aber nun für ewig feststehenden „Weltanschauung", sodaß Kampf und Streit aufhörten und dadurch die wahre Weltbeglückung einträte. Dabei ahnen diese gutmüthigen Leute gar nicht, daß die Lebenserfahrungen und die Denkergebnisse zwei feindlich getrennte Lager sind, daß das Sein als das durchaus Bedingte zum Abfall vom Denken sich gestaltet, welches in seiner höchsten Idee das Unbedingte fordert. Eine Synthesis zwischen zwei einander absolut ausschließenden Gegen-

sätzen kann durch eine dialektische Methode nur zwischen Begriffen, nicht aber zwischen empirischer Anschauung und transscendenter Grundbestimmung, zwischen der Erfahrungswelt und dem Jenseits aller möglichen Erfahrung oder der Vernunftidee bewerkstelligt werden.

Die Ideen der Vernunft dienen als Principien zur Regelung und zur Erhöhung der Erfahrungswelt. Erhöht wird dieselbe, wenn die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen möglichst umfassend unter die Einheit eines Begriffes gebracht wird, was eben den logischen Gebrauch der Vernunft ausmacht. Sie trachtet gleichsam die empirische Bedingtheit der Dinge mehr und mehr zu verringern, sie immer höher zu sich selbst, zu ihrem höchsten Princip, zu ihrer höchsten Idee zu erheben. Daraus ergiebt sich nun die zweite der erwähnten Thätigkeiten der Vernunft, nämlich: von der Erfahrung losgelöst, somit als reine Vernunft, die Welt in ihre höchste Idee aufzulösen.

Die Vernunft ist an und für sich leer, sie hat keinen weitern Inhalt als die Idee, die sie kraft der ihr ebenfalls innewohnenden Causalität (Drang nach Wirkung) dem Gemüthe als Wunsch einpflanzt: die Idee der Freiheit von den Fesseln und Beschränkungen der irdischen Erkenntniß und des irdischen Lebens. Da Erkenntniß und Leben ganz aus causalen Bedingungen zusammengesetzt sind, so ist die Idee die der Befreiung von der Causalität oder die Unbedingtheit.

Das Herz ist durch jenen Wunsch von Freude ergriffen, durch den Wunsch nach „etwas Höherm", wie man im gewöhnlichen Leben sagt, ohne daß die Ver-

nunft der Sehnsucht nach dem Höhern einen bestimmten, erkennbaren Gedanken-Inhalt zu geben vermöchte. Gerne nimmt deshalb die Sehnsucht bei Versagung der Vernunft die Phantasie zu Hilfe und sucht sich durch Fabeln, Mythen, einen Glauben, zu befriedigen. Die Freude aber, daß der Endlichkeit die Unendlichkeit, wenn auch nur als Sehnsucht, gegenüber steht, eine Freude, die selbst aus dem Unendlichen stammend, keine Erklärung, kein erkennbares Motiv hat, ist der grundlose Optimismus, der angesichts jener Sehnsucht die irdischen Schmerzen und Bedrängnisse mit dem Bewußtsein ihrer Nichtigkeit durchweht und wenn es im Gemüth völlig Finsterniß werden will, ein unvergängliches Licht darüber verbreitet.

Die Vernunft kann für die verstandesmäßige Erkenntniß der Gegenstände der Erfahrungswelt nicht das Geringste leisten. Nicht einmal das nächstliegende Verstandesgesetz, der Satz vom zureichenden Grunde, ist aus der Vernunft hervorgegangen.

Darum sagt Kant mit Recht:

„Daß Alles, was geschieht, eine Ursache habe, ist gar kein durch Vernunft erkannter und vorgeschriebener Grundsatz. Er macht die Einheit der Erfahrung möglich und entlehnt nichts von der Vernunft, welche ohne diese Beziehung auf mögliche Erfahrung, aus bloßen Begriffen, keine solche synthetische Einheit hätte gebieten können."

Die Causalität ist also die Einheit der Verstandeserkenntnisse und die Vernunft konnte die Causalität nicht schaffen und kann sie nicht aufheben. Die Vernunft gibt dem Leben nur eine Beziehung auf ihre höchste Idee

und alle einzelnen Ideen, die sie deshalb producirt und wodurch sie das praktische Leben regelt, sind wegen dieser Beziehung unschätzbar, und verwerflich nur dadurch, daß sie selbst schon die unerreichbare letzte Wahrheit sein wollen, der Vernunft also die mit Gewißheit verbundenen irdischen Erkenntnisse zuschreiben, die nur der Verstand liefert. Die Vernunft liefert blos die tief im Gemüth wurzelnde Idee der Aufhebung der Causalität, die Idee der Freiheit, der Unbedingtheit. So einfach und harmlos spricht Kant die Idee der Unbedingtheit aus, als ob damit nichts weiter als eine logische Schranke des Denkens zu bezeichnen wäre. Er hat keine Ahnung, daß dadurch eine neue welthistorische Beleuchtung auf die ganze bisherige Entfaltung des Menschengeistes fiel. In Wahrheit ist die Unbedingtheit als die höchste Sehnsucht des Gemüthes der Ursprung des Gottes-Begriffes, und der Irrthum, daß die Forderung nicht bloß berechtigt, sondern auch erfüllbar wäre, daß der Unbedingtheit ein realer Inhalt zu geben wäre, dieser Irrthum ist die Quelle aller Theologie und aller dogmatischen Methaphysik, aller monotheistischen Religionen und aller pantheistischen Systeme.

Die Causalität ist in das Unbedingte aufgelöst, sobald nur eine erste Ursache gefunden ist, die als Schöpferin aller folgenden Wirkungen selbst keine Wirkung ist und folglich keine andere Ursache mehr hinter sich hat. Dies ist die Personification der Freiheit, der Ablösung von aller Bedingtheit; die Annahme eines Schöpfers gibt der Idee der Unbedingtheit einen realen Inhalt. War dieser gefunden, so war alles Dunkel

beseitigt, alle Räthsel der Welt erklärten sich wunderleicht. Um diese Personification drehten sich alle Erscheinungen wie im Kopernikanischen System die Planeten um den ewig still und fest ruhenden Mittelpunkt der Sonne. Dieses Drehen um den einzigen Lichtspender ist der Grundgedanke des Pantheismus, und in der That ist er im 16. Jahrhundert neu erwacht, als Kopernikus seine weltumwälzende Astronomie offenbarte, als hätte ihr Grundgedanke mehr denn ein Bild und Symbol, als hätte er zugleich der Grundgedanke einer weltumfassenden Philosophie werden sollen. Ihre Spuren sind schon im griechischen Alterthum nachzuweisen, aber die durch Kopernikus entzündete Erneuerung des Pantheismus ging in ihren Anfängen von Giordano Bruno aus und fand im nächsten Jahrhundert ihren Abschluß in Spinoza.

Schwer ist der Versuchung zu widerstehen, einen geschichtlichen Abriß der Philosophie vom 16. Jahrhundert bis zu Leipniz-Wolff unmittelbar vor dem Auftreten Kant's aus dem einzigen Gesichtspunkt zu liefern, daß das Unbedingte, die ewig unerfüllbare Sehnsucht des Menschenherzens, im obersten Gottes-Prinzip verwirklicht wäre und folglich die Welt herrlich und in Freuden existirte. Das Anziehendste dabei wäre vielleicht, sogar Lessing noch in der Einheit von Gott und Welt befangen zu sehen, zu beobachten, daß er, wie in seiner „Erziehung des Menschengeschlechtes", die positiven Religionen nur als Entwicklungsstufen des menschlichen Verstandes und folglich als nicht frei von Irrthümern anerkennt, und doch auch in den letztern, weil sie von

der Vorsehung bestimmte Entwicklungsstufen wären, das Wirken Gottes erblickt und die Welt als die beste anerkennt. In dem ganzen philosophischen Bewußtsein von drei Jahrhunderten war also das Unbedingte ohne die geringste Mithilfe der Erfahrung, aus bloßen Begriffen der reinen Vernunft, zu der Rolle einer höchsten, selbstverständlichen, unbezweifelbaren, die Welt erlösenden Erkenntniß gelangt.

Da zerriß plötzlich Kant den dogmatischen Schleier. Wie Kanonenschüsse den Nebel zertheilen können, so sprengten die Donnergeschütze seiner Kritik den Wahn, mit dem sich das Unbedingte ausgestopft, zu einer Figur lebendiger und wahrer Erkenntniß scheinbar gestaltet hatte. Das Unbedingte ist eine bloße Negation, ohne einen auch nur zum geringsten Theile erkennbaren positiven Inhalt. Schon sprachlich eine Negation, kann es nur durch Negationen erklärt und umschrieben werden: es will über Alles hinaus, was in Begriffe und Worte zu fassen ist, und folglich ist es das Unaussprechliche; es will mit der Causalität die Endlichkeit beseitigen und folglich ist es die Unendlichkeit. Nur bis zur Negation reicht die Thätigkeit der reinen Vernunft; hier ist die Grenze, über welche hinaus keine äußere und keine innere Erfahrung reicht, kein Werden der Dinge, kein Fortschritt der Erkenntniß, kein höchstes Vernunftprinzip. Das letzte Wort, was gesprochen werden kann, ist: Unerkennbarkeit.

Zur Charakteristik der Transscendental-Philosophie bemerkte weiland Professor Fortlage in einem seiner vortrefflichen Vorträge: „Wer sich einem gründlichen

Studium der Vernunftkritik unterzieht, dem springen die Theile zur heutigen Ideenentwicklung daraus aller Orten in überraschender Fülle entgegen. Ihm zeigt sich das Kant'sche System als ein Begriffsorganismus, der seine Denkbewegungen fortsetzt bis zu einer Grenze, wo er sich vorsichtig und behutsam selbst ein Ziel steckt und eigenmächtig abbricht".

Er hat sich selbst ein Ziel gesetzt und eigenmächtig abgebrochen, als ihn die leise Ahnung überkam, daß die von ihm entdeckte und festgestellte Wissenschaft des Erkennens in weiterer Ausführung der Menschheit das Bewußtsein ihres absoluten und ewigen Getrenntseins von der Erlösung ins Herz pflanzen würde. Eilig bemühte er sich, diese Consequenz zu verschleiern, indem er versuchte, was die reine Vernunft theoretisch nicht leisten konnte, ihr praktisch, nämlich als Imperativ des sittlichen Handelns unterzuschieben. So bog er die Consequenz des von ihm begründeten Pessimismus um, während sie richtig weiter geführt zu einem bisher nicht erkannten Optimismus geleitet hätte. Denn daß wir die Endlichkeit als die Grenze des Erkennens wissen, daß wir die Endlichkeit nicht selbst schon als die Unendlichkeit auffassen müssen, wie es der Fall wäre, wenn wir kein Bewußtsein von der Grenze hätten, — dies gewährt den unschätzbaren und einzigen Segen der Menschheit, ihr in Gestalt der reinen Vernunft mit auf den Erdenweg gegeben. Mitten in der Unseligkeit des subjectiven Kerkers, der unser Erkennen von der objectiven Wahrheit abtrennt, empfinden wir als Seligkeit, daß wir uns blos in einem Kerker wissen, daß also,

wenn auch blos als Sehnsucht, der Endlichkeit die Unendlichkeit gegenübersteht. Diesem Fühlen gänzlich hingegeben, brauchen wir nur das sinnliche Empfinden, die verstandesmäßig construirte Erfahrungswelt in ihrem Werthe für uns herabzusetzen, und wir leben im Gefühle der Unendlichkeit, in der unbedingten Freiheit, die unserem Erkennen versagt ist, von der wir nur die negative Bezeichnung des Unendlichen zur Verfügung haben, die aber positiv unserem Gemüthe innewohnt.

Im Menschen ist, wie ich schon sagte, die Natur mit sich selbst zerfallen; in ihrer Thätigkeit ausschließlich Verstand oder Causalität, löst sich ein für das Erkennen unbrauchbarer Theil als Vernunftidee von ihr los. In dieser Idee liegt der Friede, welcher sich von der Causalität der Natur nicht mehr anfechten läßt, sie gänzlich verwirft, auf Erden schon die Ewigkeit erfasst und folglich die irdische Unseligkeit in eine unaussprechliche, weil immer nur empfundene Seligkeit verwandelt. Da diese wort- und begriffslose Seligkeit von der Causalität frei geworden ist, so hat sie auch keine rationalen Gründe für ihr Bestehen: sie ist ein grundloser Optimismus.

Die Grenze des Erkennens ist auch die Grenze des Pessimismus und die Empfindung dieser Grenze schließt einen grundlosen Optimismus mit ein.

Was wir unwillkürlich als das Unaussprechliche, als das Ewige, als etwas Unendliches bezeichnen, die Erhabenheit des sittlichen Opfers, die überwältigende Schönheit in Natur und Kunst, ist Abglanz des Ueberirdischen jenseits der Grenze der Natur, nährt also die Sehnsucht nach dem Unbedingten und daß es das innerste

Fühlen trotzdem beglückt, ist die Thätigkeit des grundlosen, weil auf das Unbedingte gerichteten Optimismus, dessen irdische Thätigkeit daher in Ethik, Aesthetik und philosophische Lebensführung des Einzelnen zerfällt.

Wo das Erkennen aufhört, dort hört auch der von der Erkenntniß begründete Pessimismus auf, und mit diesem Aufhören ist auch schon unmittelbar sein Gegensatz, der Optimismus, gegeben, nur daß er vom Erkennen nicht begründet werden kann. Er ist das Gefühl der Unendlichkeit und dieses verstärkt sich in dem Maße, als wir uns mit Sinnen und Begehren von der Endlichkeit abkehren. Ja, die Freude an dem Gefühle breitet selbst Heiterkeit über die von uns verstoßene Endlichkeit, vorausgesetzt daß wir für ihre Erscheinungen nur mehr eine willensfreie Betrachtung haben.



Zur Ethik des grundlosen Optimismus.

I. Sittlichkeit als Lehrmeinung.

Ein Hungriger bemächtigt sich gierig der ihm gebotenen Speise, — das ist die Natur. Er überreicht die Speise einem andern Hungrigen, der keine hat und hungert selbst weiter, — das geht über die Natur hinaus. In ihrem ganzen Bereiche, das durch und durch Causalität ist, findet sich kein Motiv für das sittliche Opfer; es kann nur kraft einer Gemüthsverfassung gebracht werden, die selbst keinen Erklärungs*grund* für die Freudigkeit und Willigkeit der sittlichen Handlung besitzt, und so stammt das Opfer aus dem grundlosen Optimismus, aus der Idee der Unbedingtheit, aus der Befreiung von der Causalität, aus dem Gefühl des Unendlichen.

Flachköpfe gerathen häufig in den Irrthum, auch der sittlichen Handlung Egoismus unterzuschieben. Der menschliche Verstand ist gezwungen, für jede Wirkung eine Ursache, für jede Handlung einen Grund anzunehmen, denn dies ist die irdische Natur des Verstandes und wo er sie verläugnete, träte der Wahnsinn ein. Da nun die sittlichen Handlungen keinen irdisch erkennbaren Grund haben, weil bei ihnen allein das Motiv

im Ueberirdischen, im Unendlichen, im Unerkennbaren wurzelt, nämlich in der Verleugnung des Egoismus, welcher die Natur ist, so sieht sich der natürliche gemeine Menschenverstand verleitet, auch den sittlichen Handlungen einen irdischen Grund unterzuschieben und glaubt deshalb die Selbstbefriedigung, die innere Genugthuung, welche eine opfermnthige Handlung zurückläßt, auch als Egoismus bezeichnen zu können. Allein abgesehen davon, daß diese Selbstbefriedigung nicht immer eintritt, so ist sie, statt Egoismus oder Ichheit zu sein, vielmehr das Gefühl einer Abtödtung des Ich's, eine selbst wieder unerkennbare Vermählung mit dem über das Ich hinausgehenden Unerkennbaren, Unendlichen. Dazu kommt, daß diese Befriedigung über eine sittliche Handlung nicht vor der Uebung derselben vorausgesehen werden kann, folglich auch nicht als Motiv derselben dienen kann, während nur die aus einem absichtlichen Motiv vollzogene Handlung eine Handlung des Egoismus genannt werden darf.

Das ethische Verhalten ist unter allen Umständen ein Opfer, die Aufopferung des empirischen Willens. Dadurch wird zu der Betrachtung angeregt, wie sich die Philosophen neuerer Zeit den Willen zurechtgelegt haben und namentlich fällt der Blick auf jenen Theil der „Kritik der praktischen Vernunft", welcher die Möglichkeit einer Causalität durch Freiheit, die Vereinbarung der letzteren mit der Nothwendigkeit, oder die intelligible Freiheit des Willens behandelt. Weil aber Schopenhauer verbreiteter und gelesener ist als Kant und sich in diesem Punkte mit ausdrücklicher Beistimmung

auf Kant beruft, so sei erst der Erfinder des metaphysischen Willens abgethan. Schopenhauer hat so viele unauflösbare Widersprüche erzeugt, daß er in dieser Beziehung einem mit Kindern reichgesegneten Familienvater zu vergleichen wäre, und die Berufung in den „Grundproblemen der Ethik" auf Kant's intelligiblen Willen ist eine doppelte Inconsequenz, was jedoch nachzuweisen, nicht in den Rahmen dieser Betrachtungen paßte.

Hingegen ist Schopenhauer's Maxime von der Verneinung des Willens zum Leben so allgemein bekannt und so viel bewundert, daß auch die Beleuchtung dieses merkwürdigen Postulates auf allgemeine Verständlichkeit rechnen kann. Der Wille zum Leben soll verneint werden. Wer soll verneinen? Der Intellect? Dieser aber ist einem Imperativ nicht zugänglich; auf ein Sollen horcht, einem Sollen gehorcht nur der Wille. Somit wäre es der Wille, welcher den Willen zu verneinen hätte. So lange er aber verneint, will er verneinen — und so lange er will, ist er nicht verneint. — In ein solches Hexen-Einmaleins geräth die Betrachtung der vielbewunderten Lehre.

Was kann man sich überhaupt unter der Verneinung des Willens zum Leben Verständiges denken? Die Functionen des Leibes, Hunger und Durst, die Athemzüge sind eine Bejahung des Willens zum Leben. Dieser Bejahung ein Ende zu machen, gäbe es kein anderes Mittel als den Selbstmord und Jedermann müßte sich umbringen, nachdem er so viel intelligente Reife erlangte, daß er lesen lernen konnte. Der Selbstmord aber ist,

wie selbst Schopenhauer einsieht, weil aus Verzweiflung über fehlgeschlagenes Lebensglück begangen, eine Bejahung des Willens zum Leben. — Was von der ganzen Weisheit der Verneinung allein übrig bleiben kann, sind einzelne Lebensmomente, in welchen Leidenschaften und das Begehrungsvermögen überhaupt zum Schweigen gebracht wurden. Es ist uns in diesem Falle gleichgültig geworden, was wir sonst am meisten gewünscht und ersehnt haben; wir wollen für den Augenblick nichts mehr und glauben uns vom Zwang der Natur, vom beständigen Streben erlöst, so daß uns der Traum einer höheren Stufe des Begehrungsvermögens überkommt. Dies sind Augenblicke, die erst nach Wunden und Schmerzen eintreten, aber schon der nächste Augenblick findet uns wieder im Bann der Natur. Ebenso ist es Täuschung, daß in den Momenten einer sittlichen Handlung, die immer Selbstüberwindung, Selbstverleugnung ist, eine Freiheit d. h. eine Umwandlung des Willens zu einem guten Willen vorhanden wäre. Mit der Verleugnung des Selbst unterdrücken wir eben die Natur oder den Willen, sodaß die angebliche Freiheit des Willens nur die Freiheit vom Willen bedeutet.

Dies führt unmittelbar zu Kant's „Kritik der praktischen Vernunft", die auch in dieser Beziehung ein Abfall von der Erkenntnißtheorie und folglich durchaus verwerflich ist. Schon im theoretischen Hauptwerke hat er die Apostasie eines Uebergangs zur intelligiblen Freiheit des Willens vorbereitet. Er meint hier, (und das ist eben ein Rückfall aus dem Wissen in das Meinen) daß nichts uns hindere, einem Gegenstande, der in der

Sinnenwelt Erscheinung ist, aber ein Vermögen besitzt, welches kein Gegenstand der sinnlichen Anschauung ist, also einem Menschen, doppelte Causalität zuzuschreiben, diejenige nämlich, durch die er der Erfahrungswelt angehört, und eine zweite, die sein Erscheinen durch transscendente Bestimmungen ermöglicht hat, und welche zugleich der Grund seiner sittlichen Handlungen wäre. Diese zweite Causalität wäre also Freiheit des Willens, während Alles, was von der sittlichen Handlung zur Erfahrungswelt gehört, an die causale Nothwendigkeit alles Geschehens gebunden ist. Hiermit wäre die berühmte Verbindung von Nothwendigkeit und Freiheit von einem empirischen neben einem intelligiblen Charakter hergestellt.

Niemand hätte schärfer und überzeugender als Kant die ausnahmslose Macht des Naturgesetzes der Causalität darstellen können, wie es noch in diesem Theile der Kritik der reinen Vernunft geschieht, denn er gehört noch wesentlich zur Erkenntnißtheorie.

„Das Naturgesetz, daß Alles, was geschieht, eine Ursache habe“, heißt es hier, „ist ein Verstandesgesetz, von welchem es unter keinem Vorwande erlaubt ist, abzugehen oder irgend eine Erscheinung davon auszunehmen ..... Eine ursprüngliche Handlung, wodurch etwas geschieht, was vorher nicht war, ist von der Causalverknüpfung der Erscheinungen nicht zu erwarten“.

In der „Kritik der praktischen Vernunft“ tritt nun dennoch die entschiedene, rein transscendente Verleugnung der empirischen Nothwendigkeit ein. Ich beschränke mich

auf die Erwähnung des Verhältnisses zwischen der ursachlich, also nothwendig bestimmten Handlung und dem Begriffe der Schuld. Hat der Verbrecher mit gebundenem Willen gehandelt, — wie kann ihm die Handlung als Schuld angerechnet werden, was nur bei Freiheit des Willens denkbar wäre? Weil aber das ursachlich erfolgte Verbrechen, welches deshalb aller Verantwortlichkeit und Zurechnung enthoben sein sollte, trotzdem vom Verbrecher wie von Andern als Schuld angesehen wird, so müsse die Handlung von einer gewissen Seite betrachtet, frei vom Causalgesetz sein. Die Verantwortlichkeit beträfe daher den Bruch des empirisch gebundenen Willens mit der intelligiblen Freiheit des Willens!

Mitten in dem so meisterhaft dargestellten Mechanismus der ausschließlich durch Causalität bestimmten Natur plötzlich ein Bewegungsmotiv durch Freiheit! Dies erinnert an den Bauer, der sich die Bewegungen einer Locomotive nicht anders zu erklären vermochte als durch die Annahme, daß in der Maschine ein lebendiges Pferd versteckt sein müsste.

Ueber das Verhältniß der Gebundenheit des Willens (Determination) zur Verantwortlichkeit für die That ist etwas ganz Anderes zu sagen, früher aber auf die Ethik Kant's überhaupt noch ein Blick zu werfen.

Die ganze Kritik der praktischen Vernunft trägt einen Grundfehler, der sie jedoch allein möglich machte, wenn das erzwungene Kunststück versucht werden mußte, über die unausfüllbare Kluft zwischen dem subjectiven Erkennen und der unerkennbaren objectiven Wahrheit, zwischen Erscheinung und Ding an sich eine Brücke zu

schlagen. Konnte die reine Vernunft das Letztere nicht begreifen, so sollte sie es als praktische Vernunft, als sittliche Handlung anschaulich in Scene setzen. Das Podium war ein problematisches Sittengesetz und die Vermittlung zwischen beiden getrennten Sphären besorgte der Wille. Denn das Sittengesetz sollte gewollt werden, zu welchem Zwecke der Wille sich als gut und sogar als frei erklären mußte, denn nur, wo man sich aus gutem und freiem Willen dem Sittengesetz unterwirft, ist Moral vorhanden. Dies die Meinung Kant's.

Der Wille gehört jedoch überhaupt nicht in die Moral, aus dem einfachen Grunde, weil er unter allen Umständen von verstandesmäßig erklärlichen Motiven aus der Erfahrungswelt beherrscht wird, während die Motive der Moral jenseits aller möglichen Erfahrung und folglich auch jenseits aller möglichen Begreiflichkeit, vor Allem aber jenseits der Unruhe des Willens, liegen. Um ohne Motive zu handeln, müßte der Wille frei sein, was undenkbar ist. Der Wille ist unfrei, weil er nur auf naturnothwendige Motive reagirt. Die Unfreiheit des Willens ergibt sich ohne alle philosophische Argumentation für den natürlichen Menschenverstand einfach daraus, daß der Wille unter allen Umständen der Knecht des Gewollten ist. Wo die tyrannische Herrschaft eines Gegenstandes über den Willen fehlt, da ist auch kein Wille vorhanden. Nun beruht aber jede sittliche Handlung, die gesammte Ethik, auf Willensfreiheit, worunter bei der steten Gebundenheit des Willens nichts Anderes verstanden werden kann als die Befreiung vom Willen.

Freiheit des Willens, also ein Wille, der ohne Motiv handelte und folglich sich selbst zur Ursache hätte, ist eine so unmögliche Vorstellung wie ein Mensch, der sich sebst gezeugt hätte. Was man im gewöhnlichen Leben und was auch Kant bei einer sittlichen Handlung den guten Willen nennt, das ist blos die dem Verstande unerläßliche, in Wahrheit aber ganz unberechtigte Unterschiebung irdischer Motive und Gründe, wo allein der grundlose Optimismus, die Freude an dem Bruch mit der durch Bedingungen bestimmten Endlichkeit, an dem Unbedingten, an der Unendlichkeit im Spiele ist. Zur Ausführung der sittlichen Handlung ist allerdings der Wille nothwendig und sie fällt dadurch mit allen ihren Consequenzen der bedingten Erfahrungswelt zu; ihr Ursprung jedoch, wie der Ursprung der ganzen Moral, liegt jenseits der materiellen Bedingtheit des Willens.

Kant's „praktische Vernunft", durchaus brüchig und fehlerhaft, sieht sich selbst zu der Inconsequenz gezwungen, das Begehrungsvermögen, von welchem sie ausging, aus der Moral wieder hinauszuwerfen, indem sie genöthigt ist, den Grundsatz zu verdammen, daß die Glückseligkeit zu den Zwecken der Moral gehörte. Was kann aber das Begehrungsvermögen Anderes wollen als die Glückseligkeit?

Nur der grundlose Optimismus schließt Zwecke und Gründe aus, und nur aus seinem Gegensatz, aus dem Pessimismus, dem alles Endliche verfallen ist, läßt sich auch der Widerspruch auflösen, daß der unter dem Zwang des unfreien Willens handelnde Verbrecher

dennoch zur Verantwortung gezogen werden muß, daß ihm seine That als Schuld angerechnet werden kann. Ein Moral-Professor in Leipzig rief, wie mir einer seiner Hörer erzählte, pathetisch vom Katheder herab: „Wenn es keine Willensfreiheit gäbe, wenn die Verbrecher unfreiwillig handelten, dann dürfte man sie nicht ins Zuchthaus stecken, dann müßte man ihnen vielmehr Paläste bauen, zur Entschädigung dafür, daß sie ihr unfreier Wille mit Nothwendigkeit zum Verbrechen führte“.

Zur Entscheidung der Frage, wie sich Verantwortlichkeit für die That mit der Unfreiheit des Willens vertrage, der gezwungen wäre, sie zu verüben, erinnere ich zunächst an einen scharfsinnigen und geistreichen Essay, den Graf Lamezan, Präsident des Wiener Landesgerichtes, vor Jahren veröffentlichte. Mit der Schärfe und der Grausamkeit eines Richtschwertes trennt seine Logik die moralischen Bestandtheile des Menschen. Dieser Bestandtheile gäbe es demnach nur zwei: die Intelligenz und den Willen oder Kopf und Herz. Der Kopf werde niemals zur Verantwortung gezogen, ja völliger Blödsinn hebe sogar die Strafbarkeit auf. Es bliebe somit für den Richter nur noch das Herz übrig oder der böse Wille, von dem es erfüllt ist. Dieser werde bestraft. Wo wäre nun der ganz unfaßbare dritte Bestandtheil, dem durch die Bestrafung des bösen Willens Unrecht geschähe? Eine seltsame Illusion nehme noch irgend etwas im Verbrecher an, was unschuldig wäre, wenn sein böser Wille gehandelt hat, während doch, nachdem der Kopf außer Verant-

wortung bliebe, der Verbrecher und sein Wille für den Richter ganz und gar identisch seien. Graf Lamezan ist ein gelehrter Jurist und Criminalist und hat nur von dieser Seite aus zu sprechen. Drängt sich ihm eine Ahnung auf, daß auch die philosophische Seite des Thema's ein Wort mitzusprechen hätte, so beruft er sich, weil man von ihm nicht den Philosophen fordern kann, auf Kant's intelligiblen Willen, welcher verantwortlich gemacht werden könne.

Die Mystik dieses unzulässigen Begriffes reicht aber keineswegs zur Erklärung aus, die vielmehr darin enthalten ist, daß Justiz- und Gerichtspflege keine spiritualistischen, sondern ausschließlich gesellschaftliche Institutionen sind, einzig und allein zu dem Zwecke geschaffen, um die Erhaltung des Gemeinwesens, des Staates, der Gesellschaft zu sichern. Der Richter verurtheilt nicht den Thäter, sondern die That. Ueber den Thäter abzusprechen, fehlt dem Richter jede Berechtigung und jede Möglichkeit. Denn beides wäre nur vorhanden, wenn der menschliche Geist die Fähigkeit hätte, die ganze Verkettung von Ursachen und Wirkungen im Leben und im Gemüth des Angeklagten von seiner Kindheit an bis zum Augenblick der That zu überschauen und zu beurtheilen. Hingegen liegt dem Richter die That vor als ein objectiver Schade, welcher der Gesellschaft zugefügt wurde, zu deren Erhaltung die Justiz berufen wurde. Der Hirt erschlägt den Wolf, welcher sonst die Herde auffressen würde, aber er richtet ihn nicht. Der Wolf will mit Naturnothwendigkeit fressen und ist daher ganz unschuldig, dennoch muß er erschlagen werden. Der Ver-

brecher könnte beim Ueberschauen aller Motive, die mit Naturnothwendigkeit seinen Willen zur verbrecherischen That bestimmt haben, so unschuldig erscheinen wie ein neugebornes Kind. Daß er dennoch zur Verantwortung gezogen, für zurechnungsfähig erklärt und hingerichtet wird, gehört eben zum Pessimismus aller irdischen Nothwendigkeit, in welche der Bestand und das Weiterbestehen dieser empirischen Welt mit eingeschlossen ist. Diesem ewigen Pessimismus der Erfahrungswelt gegenüber gibt es keine ausgleichende Gerechtigkeit, weil die höchste Idee der Vernunft unerkannt und unverwirklicht bleiben muß. Dennoch schließt sie eine Versöhnung in sich, blos weil sie durch die Idee des Unbedingten der durchaus bedingten empirischen Welt, die nur pessimistisch aufzufassen ist, eine Grenze gibt, womit auch der Pessimismus seine Grenze hat. Mit dem Aufhören des Pessimismns fängt unmittelbar der Optimismus an, wenn er auch keinen anderen Grund hat, keinen anderen Inhalt, als eben das Bewußtsein der Grenze, ohne welche die Endlichkeit selbst die Unendlichkeit wäre.

Die Erkenntniß, daß jede That durch den causal gebundenen Willen mit Naturnothwendigkeit erfolgen muß, schließt jedoch keineswegs im Thäter selbst die Existenz des G e w i s s e n s aus. Das Gewissen ist nichts Anderes als das Peingefühl eines vollzogenen Bruches zwischen Intellect und Willen, zwischen Einsicht und Leidenschaft, zwischen Kopf und Herz. Sobald dem Intellect irgend eine Vorschrift als solche eingeprägt ist und der Wille dagegen verstößt, schlägt das Gewissen.

Da die Vernunft das Vermögen der aus ihren Ideen abgeleiteten Prinzipien ist, diese Ideen aber niemals die oberste unerkennbare Wahrheit erreichen und folglich wandelbar und willkürlich sind, so ist es ganz gleichgiltig, ob die bezügliche Vorschrift den primitivsten Stadien der Uncultur oder der höchsten Bildungsepoche entspringt. Die Gewissenspein des Kindes, welches ein Gebot nicht befolgt, ist nicht zu leugnen. Dem Chinesen schlägt das Gewissen, wenn er sich in Europa aus Eitelkeit den Zopf abgeschnitten hat. Dem menschenfressenden Indianer schlägt das Gewissen, wenn er aus Trägheit oder Mitleid einen Feind nicht erschlagen, eine ihm als Vorschrift eingeprägte Skalpirung nicht vollzogen hat. Dem Räuber schlägt das Gewissen, wenn er ein Verbrechen, zu dem ihn die Bande verpflichtete, nicht begangen hat. Es liegt auf der Hand, daß zwar das Sittengesetz, weil aus concreten Verhältnissen herausgewachsen, aber nicht das Gewissen von einer geschichtlichen Culturentwicklung abhängig ist.

Ich erwähne der geschichtlichen Entwicklung, weil die Fanatiker der Ideen, die Verschleißer von Hülsen mit blos erträumtem Kerne, sogar das Gewissen, welches nur als angeboren zu begreifen ist, zu Gunsten des „Fortschritts" für ein Product historischer Entwicklung ausgegeben haben. Eine der neuesten „Ideen" dieser Art ist die Social-Ethik.

Aus dem Gesichtspunkt, daß die höchste Idee der Vernunft das Unbedingte ist, während jedes staatliche und sociale Gemeinwesen nur die Pflege und Erhaltung des Bedingten zum Zwecke hat, muß der Begriff einer

Social-Ethik durchaus unvernünftig erscheinen. Analysirt man diesen Begriff, so ist er so wenig faßbar wie eine Socialtugend oder eine Socialreue. Die Verwandlung der nur individuell möglichen Ethik in ein für möglich gehaltenes sittliches Handeln der Gesammtheit, ausgeprägt in Gesetzen und Einrichtungen, die jegliche Selbstsucht ausschließen sollen, — das ist der falsche Idealismus der socialistischen Bestrebungen.

Die Gesammtheit gibt der Gesammtheit Gesetze, und man braucht nur einen Blick in die Welt zu thun, um zu wissen, daß solche Gesetze niemals einen anderen, als einen materiellen Ursprung hatten, den Nutzen der Selbsterhaltung eines Staates oder eines gesellschaftlichen Zustandes, die als Naturnothwendigkeit sich geltend machende Selbstsucht, also ein der Ethik gerade entgegengesetztes Princip. Um auf dem Wege einer allgemeinen Ethik eine ideale Gesellschaft zu ermöglichen, müßte diese Verwirklichung der Welterlösung oder die Verwirklichung der höchsten Idee der Vernunft nothwendig mit der Begreiflichkeit derselben ihren Anfang nehmen.

Was ist das Wohl der Gesammtheit? Niemand weiß es zu sagen. Dennoch drängt alles dahin, es zu verwirklichen, aber bei der Unerkennbarkeit der höchsten Idee dieses Gesammtwohls stellt sich die Idee immer nur als ein mittel- oder unmittelbarer Nutzen, als das Naturnothwendige dar. Dieses gibt Gesetze, flößt aber nicht die sittliche und geistige Erhebung ein, welche allein zum Wohle der Gesammtheit führen könnte. Ohne die innere Erhebung des Menschengeschlechtes bliebe die beste neue Gesellschaftsordnung ohnmächtig; selbst wenn eine

Social-Ethik durch äußere Institutionen die Thaten des Egoismus und der Sünde verhinderte, so wären damit Egoismus und Sünde selbst nicht aus der Welt geschafft. Der Dieb, dem eine gute Polizei das Stehlen unmöglich macht, bleibt dabei immer noch ein Dieb.

Die einzige wahre Social-Ethik ist das Mitleid, welches aber nicht gesetzlich anbefohlen werden kann, weil dadurch sein Wesen aufgehoben wäre. Im Mitleid anticipirt das Gemüth unausgesprochen und unerklärbar, also mit grundlosem Optimismus, die Verwirklichung der höchsten Idee: das All-Eine, welches jegliche Bedingtheit umfaßt und aufhebt und folglich selbst das Unbedingte ist. Alle sind nur Eins; das principium individuationis, die bedingte Verschiedenheit der Individuen, fällt hinweg. Das Mitleid heftet sich nicht an den besonderen Charakter dessen, dem es erwiesen wird; es gilt der leidenden Creatur überhaupt, schon deshalb leidend, weil sie empirisches Dasein hat.

Der Unwerth der Ideen in speculativer Beziehung wäre schon dadurch bewiesen, daß sie in neuerer Zeit zur Verwerfung des Mitleids gekommen sind. Ihr metaphysischer Unwerth verhindert jedoch nicht ihre absolute Nothwendigkeit und Unentbehrlichkeit für das praktische Leben, für den empirischen Fortbestand.

In jeder Gemeinsamkeit wird der Einzelne, dessen einziger Zweck in Wahrheit die Loslösung durch eigene Vernunft vom empirischen Ganzen ist, zu einem Mittel, zu einem Werkzeug herabgesetzt. Der Volksschullehrer, der Priester, der Richter, der Gesetzgeber, der Feldherr, — jeder Vertreter, Beherrscher oder Lenker eines zu

einem bestimmten praktischen Zweck gebildeten Kreises von Menschen muß zur Verwirklichung eines mehr oder minder imaginären Ganzen den Glauben an die Realität der Gemeinsamkeit fest im Auge behalten und was sich kraft seiner Individualität als Ausnahme geltend machen möchte, streng abweisen. Nicht Ich bin, nicht Du bist, nicht Er ist in jenem bestimmten Kreis einer fictiven Gemeinsamkeit begriffen, sondern Wir; uns Allen gilt die Doctrin oder die Vorschrift oder der Befehl, mit einem Wort die Idee.

Jeder Anschluß aber an eine Gemeinschaft und Gemeinsamkeit, sei sie die Ehe, der Staat, ein Verein oder ein Rechtsverhältniß, ja auch nur ein Versprechen, führt den moralischen Zwang der Pflicht mit sich. Um des Gewöhnlichsten, worin diese Pflicht verfehlt wird, zuerst zu gedenken, so ist in der Gesellschaft das Scheußlichste das Verbrechen und in der Geselligkeit der Wortbruch.

Es gibt keine angeborenen Pflichten. Jeder Pflicht geht die Entschließung meines eigenen Willens voraus. Ein gegebenes Wort, einen geschlossenen Vertrag zu halten, ist Pflicht, weil ich meinen Willen dafür erklärt und ihn an die Erfüllung gebunden habe. In die Welt bin ich nicht mit meinem Willen gekommen und in ihr zu bleiben, die Selbsterhaltung, kann mir daher nicht als Pflicht auferlegt werden. Dennoch ist der Selbstmord aus dem Grunde verwerflich, weil er nothwendig übernommene Pflichten gegen Andere brechen muß, da Niemand außerhalb einer Gemeinschaft lebt. Die Uebernahme einer Pflicht ist der Eintritt der individuellen Willkür in den Causalnexus der Natur. Wer eine Pflicht übernimmt,

der macht sich zu einer Ursache, von welcher eine Wirkung mit Bestimmtheit erwartet wird. Der Bruch dieses causalen Verhältnisses ist daher ein Frevel an der Natur und sie empört sich dagegen in Gestalt des eigenen Gewissens und des moralischen Abscheues der Andern. Die Selbsterhaltnng wird zu einer Pflicht, der sich auch der Unglücklichste nicht mehr zu entziehen berechtigt ist, nachdem er in den Causalverband der Dinge, in den gesellschaftlichen Verkehr der Menschen eingetreten ist und sein Leben, sei es als Familienvater oder Bediensteter u. s. w. ein freiwillig gegebenes Versprechen künftiger Leistungen darstellt. Die Sittlichkeit fordert von jeder Handlung, daß sie keinen der Ringe in der Causalkette der Natur zerreiße.

Gleichwohl ist Sittlichkeit nichts Anderes als die Befreiung vom Zwang der Natur. Es wäre sittlich gewesen, das Pflichtverhältniß nicht einzugehen, oder mit andern Worten, sich vom Begehrungsvermögen nicht zur Unterwerfung unter irgend einen vermeidlichen Zwang der Natur hinreißen zu lassen. Nachdem es aber geschehen, gibt es nur mehr eine einzige Art der Befreiung vom Zwang der Natur: die pflichtgemäße Erfüllung seiner Consequenzen. Die Nichterfüllung wegen irgend einer Lust oder Unlust wäre nur die verschärfte Erneuerung der unsittlichen Thätigkeit des Begehrungsvermögens.

Mehr oder minder wird die Pflichterfüllung, das Fügen in eine Gebundenheit, immer ein Opfer sein. Das Opfer aber umschließt den Inbegriff der Sittlichkeit in ihrer praktischen Bethätigung. Im Opfer nahm schon der primitivste Gottesbegriff der Urvölker Gestal-

tung an; im Opfer ward der Gottesbegriff zum Gottesdienst. An dem Inhalt und Gehalt des ethischen Bewußtseins der Menschheit, wie wechselnd und selbst widersprechend auch die Formen seien, durch die es in die Action tritt, können Civilisation und Cultur so wenig verändern, wie an den Grundbedingungen künstlerischer Wirkung. Das Sittliche und das Schöne sind ihrem innersten Wesen nach von Ewigkeit vorgebildet und ihre Wurzeln liegen in einem Reich jenseits der Erkenntniß und folglich außerhalb der Erfahrung. So bildet das Opfer, wie es sich in der Religion als den Geist des Cultus, im Staatsleben als die Bethätigung des Heroismus und der Bürgertugend darstellt, auch in den combinirten Verhältnissen des modernen Privatlebens, in Geschenken und Wohlthaten den praktischen Sinn und Ausdruck der Sittlichkeit.

Wenn Kant's Ethik die Pflichterfüllung im Interesse jeglicher Gemeinsamkeit zum Höhepunkt hat, so lehrt die Betrachtung des grundlosen Optimismus eine höhere Stufe der Ethik kennen: die Verschmähung der Vortheile und empirischen Genüsse, welche zur Eingehung eines Pflichtverhältnisses und dadurch zur Förderung einer blos pessimistisch sich gestaltenden Welt verlocken. Die Seligkeit einer über die Endlichkeit hinausfühlenden Unendlichkeit, die sich nicht begründen und erklären läßt, weil sie dadurch der Endlichkeit verfiele, die aber als Grenze des Erkennens und folglich des Pessimismus im Gemüthe vorhanden ist, — dieser Seligkeit erscheint keine Leistung, um die Leiden der erkennbaren Welt zu beschwichtigen, als ein Opfer.

Wenn Kant die Glückseligkeit als Zweck der Sittlichkeit mit Recht verwerfen mußte, so hat er dafür ein starres, nicht mit Neigung, sondern unter Umständen sogar mit Abscheu zu befolgendes Pflichtgesetz aufgestellt. Ihm konnte noch nicht einleuchten, daß gerade das Umgekehrte das Richtige sei: die Sittlichkeit führt nicht zur Glückseligkeit, vielmehr führt die Glückseligkeit zur Sittlichkeit, das Gefühl der Unendlichkeit zu der in ihr fließenden Quelle der Ethik.

Unter allen Moral-Systemen hat nur das des indischen Buddhismus eine Ahnung von diesem Aufschluß. Die Ethik des Buddha kennt keinen Imperativ. Sie befiehlt nicht, sie räth nur, sie verpflichtet nicht, sie beruft sich auf des Menschen eigene Vernunft. Wenn diese sich nicht von der pessimistisch gestalteten Welt abwendet, um sich ganz in die Seligkeit dieser Abkehr zu vertiefen, — wie sollte den Menschen das Sollen und Müssen, das Gebot der Pflicht in die Seligkeit hineinzwingen können?

So bleibt es nach indischer Lehre der Natur des Menschen überlassen, der Natur, die ihn zum Thoren oder zum Weisen bestimmt hat, ob er durch den Hang nach den vergänglichen und täuschenden Freuden der Sinnlichkeit dem Pessimismus der Erfahrungswelt (Sansara) anheim gegeben bleibt oder ob er zum Frieden der Begehrungslosigkeit (Nirwana), zum Erlöschen der Wiedergeburten gelangt, zu einer größeren Seligkeit als die Ruhe der Todten, weil mit dem Bewußtsein dieser Ruhe verbunden, mit dem Bewußtsein, nicht mehr zur Welt zu gehören.



Die Begehrungslosigkeit ist schon das letzte Wort des ethischen Buddhismus und eine höhere Wahrheit ist ihm verschlossen. Die Begehrungslosigkeit! Das ist der höchste, aber auch der wunde Punkt der indischen Ethik und hat veranlaßt, daß sie als eine abstracte Unmöglichkeit keine Verbreitung im Abendlande fand. Das Unnatürliche kann nicht zugleich das Weise sein, wohl aber das Uebernatürliche. Begehren und Natur sind identisch. Wer kann begehrungslos sein, so lange er noch zu leben begehrt und deshalb sich nicht mordet, sondern zu essen und zu trinken begehrt? Die Begehrungslosigkeit, das höchste Ergebniß des sittlichen Bewußtseins, kann sich, um natürlich zu bleiben, nur auf die Sinnenwelt beziehen und nur die Unterdrückung der Leidenschaft bedeuten, womit nach den Gütern und Genüssen dieser Welt verlangt wird. Hiemit aber ist dem Buddhismus jedes weitere Begehren unfaßbar; er glaubt, daß mit der Abkehr von der Sinnlichkeit schon Alles erfüllt wäre. Die höchste Idee der Vernunft jedoch ist selbst nichts weiter als ein Begehren, eine unauslöschliche Sehnsucht nach der Erkenntniß des Unendlichen. Denn dieses wirft in die Endlichkeit nur seinen Abglanz in Gestalt des Sittlichen und des Schönen und steigert dadurch nur die Sehnsucht nach der versagten Wahrheit. Der Optimismus, der mit der Idee des Unendlichen erklärungs- und grundlos verbunden ist, begehrt fortwährend und ist fortwährend bemüht, das Wahre durch die Bewerkstelligung oder den Genuß des Guten und des Schönen zu ersetzen.

Kant hat einen Imperativ, der aus der Vernunft stammt, zum Grundprinzip der Ethik machen wollen,

wie Schopenhauer eine Function des Herzens, das Mitleid. Eine solche läßt sich nicht lehren und eine Idee der Vernunft nicht verallgemeinern. Was verständig ist, muß freilich Jeder bejahen, der Verstand hat; was aber vernünftig sein will, kann von Jedem durch eine eigene Idee der Vernunft wieder umgestoßen werden. Ein Imperativ ist zudem ein Gesetz, folglich ein Zwang, was schon an und für sich Wesen und Gehalt des Ethischen völlig aufhebt. Wollte z. B. der Staat die Wohlthätigkeit durch ein Gesetz vorschreiben, so hätte sie ihren ethischen Sinn gänzlich verloren. Daraus ergibt sich nebenbei wieder das Unding einer Social-Ethik, einer Kaserne der Sittlichkeit. Die sittliche Handlung ist die größte Freiheit, die auf Erden vorkommen kann, durch kein Gebot erzwungen, durch keine Nothwendigkeit bedingt. Ihr Ursprung fällt daher dem der Erfahrung verschlossenen Unbedingten zu; das Grundprinzip der Ethik kann nicht erfahren werden.

Fragt man also, welchen positiven Begriffs-Inhalt der grundlose Optimismus seiner Ethik verleiht, so beruht die Frage auf dem Irrthum, daß ein ethisches Grundprinzip innerhalb der Grenzen der Erkenntniß zu finden wäre.

Die Sittlichkeit kann nicht Lehrmeinung sein, denn sie ist die Negation der Natur und ihrer Causalität und zur Definition der Sittlichkeit gibt es daher nichts als wieder nur eine negative Bezeichnung: Verleugnung der Selbstsucht. Hiermit ist die Causalität schon aufgehoben, d. h. Ursache und Wirkung des Sittlichen in die Unerkennbarkeit verlegt. Denn der positive verursachende

Beweggrund einer sittlichen Handlung läßt sich nicht angeben und ebenso wenig ein positiver Grund der aus der Selbstverleugnung hervorgehenden Seligkeit oder Befriedigung. Nach beiden Richtungen hin ist somit Sittlichkeit grundloser Optimismus.

Ethik kann sich nur durch Th a t, nicht durch Vernunft beweisen. Die ethische That ist die selbstverleugnende, folglich die Natur besiegende, Hingebung an das Interesse Anderer und wenn dies Opfer erheischt, so sind sie nur dem grundlosen Optimismus, d. h. der innern Glückseligkeit möglich, die darin besteht, über den Naturgang der Selbstsucht hinausgehoben zu sein. Die einzige unvergängliche Glückseligkeit ist auch der einzige Weg zur Sittlichkeit.

II. Das sittliche Handeln.

Die ethische Th a t ist nicht nur selbst ohne Grundprinzip, welches erkannt werden könnte, sondern auch in ihrer Mannigfaltigkeit eine Widerlegung des Glaubens, daß man der Ethik irgend eine Erklärungs-Idee unterschieben könnte. Denn was sieht man nicht bei einzelnen Völkern als eine sittliche That sich erhalten, die andern Völkern den höchsten Schauder vor der Unsittlichkeit einflößen muß! Unter tausend Beispielen genügt es, auf die Herabwürdigung des Weibes zur Sache bei den Mohamedanern oder auf den Kindermord der unbemittelten Chinesen hinzuweisen, denen die Beseitigung Neugeborener, die sie nicht ernähren können, zur Pflicht gemacht oder gestattet ist. Ja, man braucht zum Beweise,

was Alles für eine sittliche Idee gelten kann, nicht aus dem Abendland hinauszugehen. Jahrhunderte hat sich das jus primae noctis als sittlicher Gebrauch erhalten. Haben wir Dem, was uns unsittlich erscheint, irgend eine überzeugungskräftige sittliche Idee entgegenzusetzen?

Für die Allgemeinheit haben wir in Bezug auf Sittlichkeit nur conventionelle Ideen, die mitunter ebenfalls nicht ausschließen, was aus anderen Gesichtspunkten als der Gipfel der Unsittlichkeit erscheint. Ein reicher Banquier oder ein hochgestellter Aristokrat fühlt sich conventionell verpflichtet, seinem ledigen Sohne Geld genug für die Erhaltung seiner Maitressen zu geben u. s. w.

Eins nur gibt es, wodurch die ethische That ihren Ursprung aus der Unerkennbarkeit nachweist: die Erhebung des Gemüthes. Sie ist nicht nur für Denjenigen vorhanden, der mit Selbstverleugnung, also mit Unterdrückung der egoistischen Natur gehandelt hat, sondern auch bei dem Zeugen einer solchen Handlung, auch wenn seine eigenen Interessen nicht davon berührt sind. Dies geht so weit, daß wir bei einer That des Opfermuthes im Roman oder im Drama Thränen vergießen. Die menschliche Natur ist eben in einen überall sich als wirklich aufdrängenden Pessimismus und in einen magischen unerklärlichen Optimismus zerfallen, jener als Egoismus die Erhaltung, dieser als Selbstverleugnung die Ueberwindung der Natur. Die materielle Natur wird in ihren Tiefen erschüttert, wenn die immaterielle in Gestalt einer sittlichen Handlung ihr Licht oder ihren Schatten auf jene fallen läßt.

Die Spaltung der menschlichen Natur in ihre verstandesmäßig erkennbare und in ihre nur in der höchsten Sehnsucht der Vernunft vorhandene und sonst unerkennbare Beschaffenheit, oder, kürzer bezeichnet, die Spaltung in empirische und intelligible Natur erklärt auch allein das Schamgefühl in zwei Richtungen. Der wahre Edelmuth sucht seine von irdischen Motiven nicht bedingte Handlung vor der causal bedingten Welt zu verbergen, er thut das Gute im Verborgenen, als schäme er sich, das Unerklärliche seines Thun's den Augen der Verstandesmäßigkeit als etwas ihr Fremdes, Nichtzugehöriges preiszugeben. Ebenso sucht die materielle Persönlichkeit, so lange sie noch unverdorben, also vom Intelligiblen überhaucht ist, ihre blos körperliche Beschaffenheit und was dem intelligiblen Anhauch als das niedrigste Werkzeug der gemeinen Natur offen widerspricht, mit unbesieglicher Scham zu verbergen. Die Scheu tritt eben erst, weil aus der unerkennbaren Sphäre stammend, mit der Entfaltung der Vernunft ein und weder Thiere noch unerwachsene, unbelehrte Kinder besitzen Schamhaftigkeit. Ueberwunden wird diese Scheu der Vernunftbegabten im Verkehr der Geschlechter durch die Liebe, weil sie in zwei Individuen die Manifestation der All-Einheit ist, das wonnevolle, über die Sinnlichkeit weit hinausgehende, und durch die nahe Möglichkeit der Erfüllung überirdisch beglückte Streben nach Hingebung und Verschmelzung, wobei alle materiellen Unterschiede wesenlos werden.

Die erwähnte Rührung über eine gute That steigert sich noch, wenn der grundlose Optimismus zum Charakter

eines Menschen personifizirt ist, eines Unglücklichen, der in den grausamsten Entbehrungen, welche ihm das Erdenleben zufügen konnte, die unbegreifliche Heiterkeit und Ruhe, die eben die Bestandtheile jenes Optimismus sind, zur Erscheinung bringt. Hier ist das Unendliche nicht mehr blos in der That, sondern im Menschen selbst der Endlichkeit sichtbar geworden, und indem diese durch keine ihrer Bedingungen die Erscheinung zu erklären vermag, ahnt sie in ihr die weltüberwindende Herrschaft des Unbedingten. Die Rührung bei solchem Anblick gehört sowohl dem Pessimismus als dem Optimismus an; jener stellt sich in den Leiden, dieser in ihrer Ueberwindung dar und der Eindruck dieser Mischung kann sich nur mit sonst unbegreiflichen Thränen Genüge thun.

Bei Mangel eines Grundprinzips kann Ethik als Lehre nicht schon in die Erziehung des Kindes mit aufgenommen werden. Allein es ist wohl der Erwägung werth, was zur Selbstentwicklung des ethischen Bewußtseins beitragen kann. Dahin gehört für das Kinderherz zunächst die Religion, wobei jedoch streng darauf zu achten wäre, daß ihre Dogmen nicht mit den Maximen der Sittlichkeit verwechselt werden oder gar an die Stelle der letztern treten könnten. Mit diesem Vorbehalt ist die religiöse Erziehung der Kinder eine zweifache Nothwendigkeit, eine äußere und eine innere.

Die äußere Nothwendigkeit besteht darin, das Kind, welches leider schon im zartesten Alter in die abscheuliche Welt gestoßen wird und zwar dadurch, daß man es die Schule besuchen lassen muß, die ganz wie die große Welt von Feindseligkeit und Bosheit erfüllt ist, im

möglichst ungestörten Frieden mit ihr zu erhalten. Das ist nur möglich, wenn das Kind sich in alle Traditionen fügt, welche für die andern Kinder bestimmend sind, also auch mit Glauben und Andacht in den religiösen Unterricht, weil es sonst mit Haß und Spott verfolgt wird.

Die innere Nothwendigkeit der religiösen Erziehung aber ist die Anlehnung des Kinderherzens an den Glauben, daß es unter allen Verhältnissen einen gütigen, sein Leben beschützenden Gott über sich habe. Das gibt ihm Freude und Muth und erfüllt es mit dankbarer Liebe, die an und für sich schon ein Herzensgut ist.

Ganz verfehlt wäre es jedoch, sittliche Vorschriften daran zu knüpfen, das heißt, das Gute einzuschärfen, damit der liebe Gott belohne oder nicht zürne und strafe. Das ist so viel wie aus der Sittlichkeit eine Speculation, ein Geschäft machen und sie dadurch ganz aufheben. Sie beruht auf dem Unerkennbaren und dieses ist in individueller Gestalt das angeborene und weiter nicht zu definirende Gefühl von Recht und Unrecht, von Ehre, Selbstachtung, Würde und Schönheit. Mit der Stärkung dieser angeborenen Gefühle haben die religiösen Vorstellungen nichts zu schaffen. Hier wirkt einzig und allein das Beispiel der Umgebung, die ganze Lebensform des Hauses, die verwerfende oder billigende Ansicht der Eltern über wirkliche Vorgänge und endlich der Abscheu vor dem Unedlen und Häßlichen. Wozu brauchte man also die Religion in der Sittlichkeit?

Man braucht aber die Religion als Pflegerin des kindlichen Gefühles, als Weckruf der Menschenliebe, die sich am Vorbild eines ewigen allgütigen Schöpfers empor-

rankt. Tritt einmal die Reife des Geistes ein, welche die Motive des Seelenlebens rein aus der Vernunft zu schöpfen trachtet, so können nur aus einem gewissen Kampfe, der alle Schmerzen des Zweifels mit sich führt, wirkliche und dauernde Früchte der Vernunfterkenntniß gewonnen werden.

Weit gefehlt wäre es, durch Vermeidung religiöser Belehrungen des Kindes dem Herangewachsenen solche Zweifelskämpfe überhaupt ersparen zu wollen. Der dadurch bewirkte Indifferentismus läßt das Herz völlig leer und macht es zur Herberge der Leidenschaft, im günstigsten Falle des bloßen Verstandes. Kommt aber für den religiös Erzogenen der Augenblick der Erleuchtung durch Vernunft, dann rächt es sich, wenn sittliche Vorschriften für ihn ausschließlich an die Dogmen der Religion gebunden waren. Der Geist nimmt solche Nahrung nicht in sich auf, denn der Geist nährt sich nur vom Geiste; im Gedächtniß allein bleibt liegen, was Herz und Vernunft sich weigern, zu empfangen.

So kommt der Augenblick, in welchem der ungesättigte Geist wie in Verzweiflung die todte Last aus dem Gedächtniß wirft und mit ihr auch Alles, was sie angeblich mit einschließen sollte, nämlich die Prinzipien der Sittlichkeit. Fortan bleibt für die letzteren ebenso wie für die religiösen Vorschriften nur ein heimlich belachter conventioneller Gebrauch übrig, beide treten in den Dienst der bloßen Schicklichkeit. Man will vor der Welt nicht irreligiös und unsittlich scheinen, und ist doch beides im Herzen. Durch diesen Freiheitsdrang des Geistes fühlt sich die Frivolität sogar gerechtfertigt, denn

ohne einen Unterschied zu machen, wird mit den religiösen Lehren, die dem zur Selbstständigkeit gelangten Geiste nicht mehr Stich halten, auch fortgeworfen, was sich an sittlichen Grundsätzen ununterschieden mit ihnen verquickt und an sich einen ewigen Gehalt hat, auf welchen sich das ganze Menschenleben stützen könnte.

Dabei darf nicht verkannt werden, daß auf die ethischen Bestrebungen der neuesten Zeit, namentlich des Amerikaners Salter, die praktische Moral selbst zu einer Religion zu erheben, ein ebenso ungünstiges Licht fällt, wie auf die umgekehrte Doctrin, die Religion zur Quelle der praktischen Moral zu machen. Bei den amerikanischen Bestrebungen handelt es sich darum, ein reines Vernunftprinzip zu finden und festzustellen, welchem sich die ganze Menschheit, insoferne sie Einsicht besitzt, blindlings und ohne Widerspruch ergeben müßte, sodaß daraus ihr sittliches Thun, ihre Nächstenliebe, mit unaufhaltsamer Natürlichkeit erfolgen müßte. Solche Prinzipien, bestimmt, die Qualen der Menschheit zu beseitigen, die Welt zu erlösen, werden fortwährend gesucht und fortwährend auch scheitert ihre praktische Wirkung an einem großen Irrthum, an der verkannten Unmöglichkeit, die Allgemeinheit des Leidens und des Fühlens unter die niemals durchführbare Allgemeinheit eines Vernunftprinzips zu bringen.

Von jeher hat der falsche Idealismus, der solchen Welterlösungs-Bestrebungen zu Grunde liegt, die in den vorliegenden Betrachtungen wiederholt hervorgehobene Wahrheit verkannt, daß Erkenntnisse nur allgemein zu machen sind, wenn sie ausschließlich aus dem Verstande

hervorgehen und wieder nur an den normalen Menschenverstand Aller sich wenden. Nur in diesem Falle ist es möglich, Erkenntnisse durch Mathematik oder Naturforschung zu einem Wissen zu formuliren. Ideen aber, Vernunft-Prinzipien können in Jedem anders sich gestalten, sich gegenseitig aufheben oder es braucht überhaupt nicht Jeder die Vernunft zu haben, das Vernünftige einzusehen. Man kann aber die Leute nicht dadurch satt machen, daß man sie kochen lehrt, wenn das Material dazu nicht ihr Eigenthum ist; man kann die Leute nicht dadurch vernünftig machen, daß man ihnen Vernunft predigt oder sie die Anwendung der Vernunft lehrt, wenn sie von Natur aus keine Denkkraft der Vernunft haben. Hier ist wieder die verhängnißvolle durch die Civilisation aller Völker schreitende Verwechslung von Verstand und Vernunft, das vergebliche Trachten nach der Unmöglichkeit, einer Vernunftidee dieselbe Evidenz und dadurch dieselbe allgemeine Zustimmung zu verschaffen wie dem Einmaleins.

Für Ethik gibt es wie für Aesthetik und Metaphysik keine feststehende, allgemein einleuchtende Grundlage, weil alle diese Disziplinen des Geistes nach dem Unendlichen, Unsagbaren verlangen, welches weltbeglückend wäre, wenn es anders denn als grundloser Optimismus vorhanden sein könnte.



Zur Aesthetik des grundlosen Optimismus.

Die Aesthetik ist keine Wissenschaft, denn Wissenschaft hat es ausschließlich mit den Ursachen der Erscheinungen zu thun, so weit diese Ursachen empirischer Art, also erkennbar sind. Die Wissenschaft hört auf, wo die Ursache eines Gegenstandes jenseits der Erfahrung liegt. Der schöne Gegenstand und seine Wirkungen fallen in die empirisch bedingte Welt; der Begriff des Schönen jedoch entzieht sich der Erkenntniß. Darum läßt das Schöne, gehöre es der Natur oder der Kunst an, trotz der Befriedigung des Schönheitssinnes eine unendliche Sehnsucht zurück: die Sehnsucht nach seiner Begreiflichkeit. Die Schönheit enthüllt sich immer nur in Hüllen, in irdischer Verkleidung; sie weist auf ein Ziel hin, welches sie gleichzeitig verspricht und versagt.

Vergebens hat sich die Aesthetik bemüht, aus der Schönheit eine Wissenschaft zu machen. Manche Philosophen, wie Herbart, haben den Beweis der Vergeblichkeit unfreiwillig geliefert, denn was z. B. der genannte Philosoph für ästhetisch erklärt, die Herrschaft der bloßen Form ohne den mindesten Inhalt von Geist und Erkenntnißdrang, thut sich vielmehr als das Häßliche auf, geeignet, den Leser von jeder wissenschaftlich gefaßten

Aesthetik für immer abzuschrecken. Der neueste und berühmteste Aesthetiker F. Th. Vischer mußte am Ende eines langen Lebens, das ausschließlich dieser „Wissenschaft“ gewidmet war, das Bekenntniß ablegen: „Die Gährung der ästhetischen Wissenschaft hat bisher kein, auch nur relativ, befriedigendes Resultat geliefert“.

Das Unfaßbare ist allezeit auch das Unaussprechliche. Goethe sagt in seinen Sprüchen ganz kurz: „Die Kunst ist die Vermittlerin des Unaussprechlichen“. Das ist für den Eingeweihten klar, ist aber der allgemeinen Bildung unverständlich geblieben.

Jeder ist einmal in seinem Leben von einem Gefühle ergriffen worden, das er unaussprechlich nennen mußte, sei es nun durch den Anblick der Schönheit oder durch heiße Liebe oder durch die Rührung über eine sittliche That oder durch den Eindruck erhabener Gedankengröße erregt worden. Dieses unaussprechliche Gefühl sagt aber dennoch etwas, nämlich, daß hinter den endlichen vorübergehenden Erscheinungen ein Unendliches stehen müsse, das eigentliche und ewige Wesen.

Alles, was existirt, hat jenes Ewige zum innerlichsten Gedanken. Bis zu diesem dringt kein Erkennen. Wird aber die Schranke des Erkennens von Schönheit durchleuchtet, so wird die Schranke so weit durchsichtig, daß aus ihr wenigstens ahnungsweise der unerkennbar zu Grunde liegende Gedanke zu uns dringt.

Das Unendliche ist also das Unaussprechliche oder Unfaßbare, weil man ihm aber keinen Inhalt zu geben vermag, so ist es kein Ideal, und weil es trotz seiner

Inhaltslosigkeit dem menschlichen Herzen eine volle Gewißheit ist, so ist es auch keine Chimäre.

Der Kunst wohnt der Zauber inne, das Unfaßbare oder Unendliche dem Gemüthe als Ahnung nahe zu führen. Denkt der Künstler auch nicht im Entferntesten daran, das Unendliche darzustellen, sondern nur etwas Irdisches, — sobald sein Werk schön ist, ist es schon durch Schönheit allein eine Anknüpfung an das Unendliche.

Was kann z. B. irdischer und folglich deutlicher sein als ein Porträt? Wenn es aber ein Kunstwerk ist, so stellt es einen Charakter dar, dessen Wesenheit oder unaussprechliche Wahrheit das Gemüth ergreifen muß, auch wenn es das Original nicht kennt. In diesem Falle hat das Porträt jenen allgemeinen Werth, den nur die höchste Idee, das Unendliche denjenigen irdischen Erscheinungen verleihen kann, mit denen es durch die Kunst verknüpft wird.

Allen Kunstwerken wohnt die Idee inne, den Gegenständen der Erscheinungswelt, also dem Vergänglichen, den Schein der Unvergänglichkeit zu verleihen, die ewige Wahrheit durch die Unwahrheit der wirklichen Dinge hindurchleuchten zu lassen. Bei dieser Einheit der Idee und bei der Mannigfaltigkeit der Gegenstände, an welchen sie sich bewährt, sollte ein Vergleichen der Kunstleistungen untereinander ganz ausgeschlossen sein. Sie sind schön, das ist ihre gemeinsame Idee und ihr gemeinsamer Werth, unabhängig von der ungeheuren Verschiedenheit ihres Stoffes. Durch diese Verschiedenheit ist jedes in sich vollendete Kunstwerk, wäre es auch nur ein kleines Gedicht, eine für sich allein bestehende Welt,

die mit keinem andern Kunstwerk verglichen werden kann. Allein für die nicht bloß objective Bewunderung sondern für die subjective Hingebung an das Schöne bleibt immer noch ein Vergleichen übrig und zwar keineswegs eines der Kunstwerke untereinander, wohl aber ein Vergleich ihrer Wirkungen auf uns selbst.

Raffael's Sixtinische Madonna und Tizian's Zinsgroschen, Goethe's Iphigenia und Schiller's Wallenstein-Trilogie, — das sind Kunstwerke, von denen man jedem einzelnen die Bezeichnung „Unvergleichlich!" beilegt, und die schon deshalb nicht mit einander verglichen werden können, weil ihre Stoffe so außerordentlich heterogen sind. Gleichwohl kann ich die Wirkungen auf meine Person mit einander vergleichen, und wenn ich vom Zinsgroschen mehr als von der Madonna, von Schiller's Werk mehr als von dem Goethe's beseelt, durchwärmt, entzückt und hingerissen bin, so habe ich mich mit meinem individuellen innersten Leben und Gefühl, also mit meiner ganzen Subjectivität, an dem Kunstgenuß betheiligt und bin dadurch zu einem Vergleichen der Wirkungen gekommen.

Immer aber wird die subjective Hingebung an die Kunst durch eine nur als Schein zugängliche Idee bewirkt, die über die Natur hinausgeht. Diese soll nach allgemeiner Redensart eine Lehrmeisterin der Kunst sein. Das ist sie aber schon deshalb nicht, weil die Natur uns weder über den Zweck ihres eigenen Daseins, noch über den Zweck ihrer Nachbildung durch die Kunst eine Belehrung gibt. Dennoch ist der Naturalismus Mode geworden. Er ist eben eine — „Idee", und wie

glückselig schnappt der mit Handschuhen bekleidete Bildungspöbel nach einer Idee, die ihm das Denken erspart und ihm trotzdem den Anschein tiefen Denkens gibt! Solche Ideen, deren schon unzählige auf allen Gebieten des Lebens und der Kunst vorübergehend zur Herrschaft gelangten, sind ein Magazin fertiger Kleidungsstücke, während der Geist eigentlich nur tragen sollte, was er selbst sich nach seinem eigenen Maße, also ihm angemessen, bearbeitet hat.

Die Nachahmung der Natur ist für die an die Mittel der Erde gebundene Kunst eine unerläßliche Nothwendigkeit, weil ohne die technisch vollendete Nachahmung der Natur die Kunst ihren Gegenstand nicht verdeutlichen, nicht verständlich machen könnte und Fehler in dieser Beziehung die künstlerische Absicht gar nicht mehr zum Vorschein kommen ließen. Allein die irdische Nothwendigkeit ist nicht zugleich die himmlische Aufgabe der Kunst. Die Aufgabe ist die Darstellung des Schönen, also einer Idee, welche über die Natur hinausgeht, ohne sie im Geringsten zu verlassen. Die Kunst verwirklicht, was niemals Wirklichkeit in der Natur ist, aber mittelst der getreuen Nachahmung derselben den Schein gewinnt, als ob es auch in der Natur wirklich wäre. Das Naturschöne selbst ist nämlich nicht Wirklichkeit, sondern ausschließlich Wirkung auf die individuelle Empfindung. Ganz von ihr abhängig ist der beseligende Friede im Genuß der schönen Natur, ein Friede, dem die Wehmuth über seine illusorische Beschaffenheit beigemischt ist.

Die Idee der Kunst ist eine irdisch nie auszusprechende, auch in Gedanken und Begriffe nicht zu

fassende Wahrheit, deren Ahnung die Kunst dem Gemüthe zuführt, und zwar durch ausschließlich reale Mittel.

Jedes vollendete Kunstwerk ist naturalistisch und idealistisch zugleich und die Trennung der beiden Begriffe hebt die Kunst völlig auf, oder setzt sie im günstigsten Falle zum Künstlichen oder zur Kunstfertigkeit herab.

Das Gemüth muß freilich subjectiv entgegenkommen, sonst bleibt die Wirkung nur eine für den Verstand oder dient gar nur der Eitelkeit und dem Zeitvertreib, dem geselligen Leben. Zeitvertreib ist ein Wort, das dem Denkenden Schauder erregen muß, der die ganze Lebenszeit für zu kurz hält, um den geistigen Inhalt des Lebens auszudenken. Gerade diejenigen aber, die aus gemeinen Gründen das Leben nie lang genug finden, wollen sich es in Gestalt der Zeit vertreiben. Zu diesem Zwecke wird die Kunst am meisten als Musik mißbraucht. Musik ist eigentlich die Metaphysik unter den Künsten, das Höchste in Tönen aussprechend, die der Sprache so nahe kommen und ihre Begreiflichkeit dennoch nicht erreichen. Wie fähig des Kunstgenusses muß das Gemüth sein, um diesen Sinn der Musik zu empfinden! Dem Zeitvertreib jedoch dient sie blos als „angenehmes Geräusch“, als ein Kling-klang, der das Gedankenleben in bewußtlosen Schlummer singt. Dennoch wird die Pflege der Musik, gleichviel ob auch nur das Talent des Empfangens, geschweige denn das Talent der Ausübung vorhanden sei, zur Bildung gerechnet und allgemein in die Erziehung mit aufgenommen. Man schlägt dadurch das Leben minutenweise todt, man dient unbewußt dem Pessimismus, dem das Leben der Erhaltung nicht werth

dünkt. Durch Kunst die Zeit zu tödten, heißt sie zu Tode martern. Da sich aber nun einmal mit dem Begriff der Kunst etwas Höheres verbindet, eine Erhebung des ganzen Menschen, so wird nicht weiter gefragt, ob einem Menschen auch von Natur aus die Flügel zu dieser Erhebung gewachsen sind.

Eine Wirkung der Kunst auf den Verstand läßt nur ein Urtheil über ihre technischen Hilfsmittel zu. Er entnimmt dem Kunstwerk niemals den Eindruck der Schönheit, die nur mit der höchsten Idee der Vernunft, mit dem sehnsuchtsvollen Herzen verwandt ist, sondern blos den Eindruck des Angenehmen und Gefälligen und wendet sich dann den Wirkungen des unmittelbaren Lebens zu, die er für wichtiger hält als die der Kunst, weil dem Verstand blos für jene das Verständniß (nämlich Grund und Folge) offenbar ist. Dies folgt nothwendig aus der Natur des Verstandes, welcher ja der aprioriſche Schöpfer der Erscheinungswelt ist. Indem der Naturalismus nur diese letztere im Auge hat, ist er ebenso verständig wie vernunftlos.

Indessen hat die allgemein gewordene Richtung, die man die realistische nennt, einen tieferen Sinn, als den einer bloßen Mode, obgleich auch dieser tiefere Sinn nur ein tiefer liegender Irrthum ist. Die Metaphysik ist zur Erkenntniß der Unerkennbarkeit gekommen, das heißt, sie hat sich für unfähig erklärt, die wichtigsten und schwierigsten Probleme des Denkens und des Seins, das Welträthsel zu lösen. So sieht sich das unstillbare metaphysische Bedürfniß, welches nichts weiter als das Schmachten nach Erlösung aus der pessimistisch gestal-

teten Welt ist, zu dem verzweifelten Versuch gedrängt, innerhalb dieser Welt selbst, also in der Natur, deren Erkenntniß der Wissenschaft allein zugänglich ist, die Lösung und Erlösung zu finden. Wie man bestrebt ist, Psychologie gänzlich in Physiologie aufgehen zu lassen, so sucht man materielle Grundlagen auch für Ethik und Aesthetik, im wahnvollen Irrthum, was über die materiellen Grundlagen hinausreicht, zur Erklärung nicht mehr zu bedürfen. Man studirt die historischen und ethnographischen Verhältnisse, unter welchen sich Sittengesetze, oft von ganz entgegengesetztem Inhalt, bei verschiedenen Völkern gebildet haben; man studirt die materiellen Bedingungen, unter welchen die Cultur verschiedener Erdstriche zur Herstellung von Gegenständen gebracht wurde, welche als schön oder erhaben in jenen Erdstrichen gelten. Das ist ohne Zweifel ein unschätzbarer Gewinn für die Wissenschaft, nur wird dabei die Hauptsache in Bezug auf Ethik und Aesthetik übersehen: daß nämlich die Verschiedenheiten, welche diesen Disciplinen des Geistes zu Grunde liegen sollen, wenn als Ursache angenommen, auch schon die Verleugnung und Beseitigung dessen sind, was sie begründen wollen, weil Ethik und Aesthetik eine unwandelbare Idee, ein aller Verschiedenheit entrücktes Ewiges zum innersten Grunde haben.

Für die Stillung des metaphysischen Bedürfnisses nach Erlösung ist somit durch die Wissenschaft nichts gethan und ihre Ohnmacht in dieser Beziehung begründet eben unwiderleglich den Pessimismus der empirischen Welt. Daß aber trotzdem von einem Ewigen die Rede

sein und Freude darüber empfunden werden kann, daß an der Grenze der Wissenschaft der Pessimismus selbst seine Grenze hat, — das macht eben den Optimismus aus, dem die Wissenschaft keinen Grund gibt.

Wonach die religiöse Andacht subjectiv sich sehnt, die Vereinigung mit Gott, das ist im Kunstwerk objectiv verwirklicht: die Vereinigung mit der Unendlichkeit. Da aber die Einheit nur ein Schein ist, so läßt jedes Kunstwerk in seiner höchsten Wirkung eine unendliche Sehnsucht zurück. Diese begleitet den Optimismus, der an der Endlichkeit keinen Existenzgrund fände und deshalb grundlos ist.

„Schön ist, was ohne Interesse gefällt", ist Kant's oft erwähnte, aber natürlich auch nur negative Erklärung der Schönheit. Die Negation des Eigenwillens, des Eigennutzes, ist die Bedingung der reinen Anschauung. Wenn ich den Baum betrachte, um nach seinen Früchten zu sehen, die ich verkaufen will, so verschwindet mir seine Schönheit. Wenn ich auf einer Wanderung zufällig an ihm vorübergehe, so wird mir der fremde Gegenstand durch seine Schönheit zu einem Besitzthum des Gemüthes.

Ein solcher Wanderer ist jeder Künstler, ihm offenbaren sich die Erscheinungen schon als Schönheit, bevor er sie noch zu einer solchen gestaltet hat. Er wird deshalb, besonders als bildender Künstler, immer so lange Freude am Leben haben, als seine künstlerische Auffassung dauert. Gelangt der Weise, schon wegen der Unzulänglichkeit der Wissenschaft, leicht zur Gleichgiltigkeit und selbst zur Abneigung gegen das Leben, — dem Künstler wird die Liebe zum Leben mit jedem Blick in

die Erscheinungswelt von Neuem erweckt. Dieser Blick muß aber auch Demjenigen eigen sein, der die Erscheinungen, an denen er sonst gleichgiltig vorüber ginge, erst genießt, nachdem sie durch die Kunst zur Schönheit gestaltet sind.

Jeder, der ein Kunstwerk ganz versteht und ganz genießt, hat mitgeholfen, es zu schaffen. Die Wirkung jedes Kunstwerkes ist an die Mitwirkung dessen gebunden, der es in sich aufnimmt. Dies erklärt sowohl den Mangel an Erfolg für die besten, als den ungeheueren Erfolg für die schlechtesten Kunstleistungen. Die Anschauung ist ein sinnlicher und geistiger Act zugleich. Der ewige Gegensatz löst sich einzig und allein in der anschauenden menschlichen Natur auf und zwar zu dem Scheine, wie F. Th. Vischer sagt, „als ob auf einem einzelnen Punkte des Raumes und der Zeit, in einem begrenzten Einzelnen wirklich sei, was nur im unendlichen Weltlaufe, in der innigen Wechselergänzung und Wechselwirkung aller Wesen wirklich ist." Das heißt also, im Kunstwerk conzentrirt sich, in einem gegebenen Punkte des Raumes und der Zeit für die sinnliche und geistige Anschauung der Einzelnen, was sich für einen göttlichen Geist als ein entzückendes Weltbild darstellen würde, wenn er die Wechselwirkung und Wechselergänzung aller Wesen anzuschauen vermöchte. In einem solchen Weltbild wären in Wirklichkeit wie im Kunstwerk scheinbar Sinnliches und Geistiges in einander aufgehoben, zu einem unbekannten Ewigen verschmolzen. In dieser künstlerischen Anschauung allein löst sich aller Widerspruch auf, sie bringt den Schein hervor, als ob Gegen-

stand der Erfahrung geworden wäre, was niemals Gegenstand der Erfahrung werden kann.

Die Mehrzahl der Menschen, die ungeheuere Masse, kann zu keiner künstlerischen Anschauung gelangen und daher nicht Mithelfer zur Herstellung eines Kunstwerkes sein. Von dieser traurigen Thatsache hängt namentlich das Schicksal der schönen Literatur ab. Der Pessimismus ist das schwerlastende Gefühl der Vergänglichkeit oder der Endlichkeit und dieses Gefühl wird Poesie, wenn es sich bis zur leidenschaftlichen Sehnsucht nach der Unendlichkeit steigert. Diese Poesie hat alle Weltalter durchdrungen und durchklungen, aus jedem hat die Literatur wichtige ergreifende Zeugnisse dafür aufzuweisen.

Kant erhob den Pessimismus zu klarem Bewußtsein ganz einfach dadurch, daß er die Grenzen zwischen dem Endlichen und Unendlichen scharf und unübersteiglich mit wissenschaftlicher Evidenz markirt und gesondert hat. So theilt sich denn auch die schöngeistige Literatur in Productionen, die der Menge, der Vergänglichkeit, der Endlichkeit huldigen, und in solche, die einzelnen erhöhten Geistern die Unendlichkeit ahnungsweise näher bringen.

Auf dem Reiz des Vergänglichen beruht das Vergnügen der Mehrzahl der Menschen, auch wo es sich nicht um sinnliche Genüsse handelt. Nur für eine verschwindend kleine Anzahl sind die bleibenden Denkmäler des Geistes wirklich vorhanden, jene Werke der Kunst und Literatur, in welchen das Unfaßbare, Unendliche, das als Ahnung oder mehr oder minder dunkles Bewußtsein in der Menschenseele liegt, so weit deutlich geworden ist, als es überhaupt conkrete, plastische Gestalt

werden kann. Das überaus kleine Publikum solch auserlesener Werke sehnt sich nicht sehr nach neuen Hervorbringungen, es würde mit einer aus den wenigen existirenden Meisterschöpfungen zusammengesetzten Gallerie oder Bibliothek seine Kunstbedürfnisse für das ganze Leben befriedigt wissen.

Es ist dies freilich ein Leben, das vorzugsweise auf Gedanken beruht, das die Erscheinungen der Welt nur in dem Grade achtet, als es dieselben zum Zwecke einer eigenen Gedankenwelt verarbeiten kann und sie deshalb in sich hineinzieht und nicht sich ihnen hingibt. Solches Leben kann nicht führen, wer nicht von der Natur dazu begabt ist oder wer auch nur unermüdlich den Acker bebauen muß, der ihm sein tägliches Brot trägt. Und dies Schicksal der Mehrzahl bestimmt auch die Art ihres Kunstgenusses und bestimmt auch den Charakter der meisten Kunstproductionen, die schon im Hinblick auf die Menge geschaffen werden, deren kurze Muße keinen Raum hat für den Ernst der wahren Muse, auf die Menge, deren Kunstbedürfniß ein Unterhaltungs-Bedürfniß ist.

Nur die schamlosen Lügen des Socialismus reden von der Möglichkeit einer Kunstbildung der Massen. Die Volksbibliotheken werden in neuerer Zeit mit dem Verlangen nach belletristischen Schriften stark in Anspruch genommen. Unterhaltung in diesem Sinne ist aber ein Vergessen des Geschäftes, der Arbeit, des ganzen schweren Lebensdruckes, vor Allem aber des eigensten innersten Wesens, welches durch zeitraubenden Unterricht zum Denken erweckt werden müßte, um einer Kunstbildung fähig zu werden.

Ist die literarische Unterhaltung des armen Volkes ein Vergessen, so ist im Gegentheile der wahre Kunstgenuß ein Erinnern, ähnlich dem Erinnern, das Platon in einem seiner Dialoge zur wahren Beschaffenheit aller Erkenntniß machte, die nichts anderes sei als das Wiedererinnern an das, was die Seele schon in sich hat.



Der grundlose Optimismus in unbewußter Thätigkeit.

Das Unendliche, obgleich ohne begreiflichen Inhalt, ist dem Gemüthe als Sehnsucht eingepflanzt, die Freude erregt durch ihr bloßes Vorhandensein, wenn auch ohne die geringste Hoffnung auf Erfüllung. Der grundlose Optimismus ist daher nicht blos die höchste Idee der Vernunft, sondern auch eine Erfahrung. Die höchste Idee ist unwandelbar und ewig, aber nicht auszusprechen; Ideen sind ihre unzureichenden Surrogate, die vergeblichen Versuche, die höchste Idee auszusprechen. Ideen können eine Zeit lang herrschen, als haltlos und unbeweisbar endlich wieder verworfen werden. Erfahrungen führen apodiktische Gewißheit mit sich und haben daher Anspruch darauf, in die Wissenschaft mit aufgenommen zu werden.

Nun ist nicht Jeder dazu befähigt, sich seines grundlosen Optimismus bewußt zu werden. Ja Tausende und aber Tausende leben nur, weil sie ihn besitzen, ohne im Geringsten zu ahnen, daß er die Quelle ihrer Lebenslust ist. Die Menschheit könnte ohne den gänzlich unbegründeten Hang, um jeden Preis zu *leben*, nicht weiter bestehen. Armuth, Krankheit, Unglück und Sorgen aller

Art verringern nicht den unersättlichen Lebensdurst. Der zum Tode verurtheilte Verbrecher erbittet sich die Gnade, daß seine Strafe in lebenslängliches Zuchthaus umgewandelt werde; er will also lieber ein ganzes Leben in Qualen und Entbehrungen verbringen als den kurzen Augenblick des Sterbens über sich ergehen lassen.

Die größten Denker der Menschheit sind an dieser Erscheinung des grundlosen Optimismus nur mit Verwunderung, nicht mit Erklärung vorübergegangen, weil sie ihn eben nicht als solchen begriffen haben. Vor Allem ist hier Kant zu nennen. Ohne Ahnung, mit seiner Kritik der reinen Vernunft einen wissenschaftlichen Pessimismus begründet zu haben, gibt er, wo er Gegenstände des unmittelbaren Lebens, namentlich die Geschichte, betrachtet, dem Pessimismus eine reflectirende Gestalt und spricht sich nur mit Staunen über die Liebe zum Leben aus. So sagt er in der Abhandlung über den muthmaßlichen Anfang des Menschengeschlechtes:

„Die . . . Unzufriedenheit der Menschen trifft die Ordnung der Natur in Ansehung der Kürze des Lebens. Man muß sich zwar nur schlecht auf die Schätzung des Werthes desselben verstehen, wenn man noch wünschen kann, daß es länger währen soll, als es wirklich dauert; denn das wäre doch nur die Verlängerung eines mit lauter Mühseligkeiten beständig ringenden Spiels. Aber man mag es einer kindischen Urtheilskraft allenfalls nicht verdenken, daß sie den Tod fürchtet, ohne das Leben zu lieben, und indem es ihr schwer wird, jeden einzelnen Tag mit leidlicher Zufriedenheit durchzubringen, dennoch der Tage nie genug hat, diese Klage zu wiederholen."

Hatte nicht der große französische Denker Blaise Pascal das gleiche Grauen vor dem Leben empfunden, verbunden mit der Unfähigkeit, die Liebe zum Leben erklären zu können? Man denke sich eine Anzahl Menschen im Gefängniß und in Ketten liegend und alle zum Tode verurtheilt. Tag für Tag werden die Einen vor den Augen der Anderen hingerichtet, und die noch verschont werden, sehen ihr Schicksal in dem ihrer Leidensgenossen, — hilflos sind sie alle. Dies war das Bild, das sich Pascal vom menschlichen Leben entwarf.

Sind wir nicht in der That, wir Menschen alle, diese Gefangenen? Der Hindu meint, Geborenwerden müsse ein schweres Verbrechen sein, weil es mit dem Tode bestraft werde. Pascal fragte sich, was an Reiz bleibe für Diejenigen, die entweder Todesangst nicht hegen, für das Bewußtsein des Endes gleichgiltig sind, und dennoch weiter leben, oder gleich Galeerensclaven, die bewacht werden, damit sie sich nicht tödten, sich an irgend eine Verpflichtung schmieden, durch die sie ihrer Sehnsucht nach dem Untergang nicht Folge leisten dürfen?

Die Frage ist eine wohlberechtigte. Denn man denke nicht, daß das Leben an sich, das reine Dasein ohne weitern Inhalt für irgend eine Creatur erfreulich sei. Die vernunftlose weiß nicht, daß sie lebt; die vernunftbegabte kann das Leben nur ertragen, indem sie es zu vergessen fortwährend bemüht ist, ihm ein Interesse verleiht, das nicht nothwendig und ursprünglich zum bloßen Leben gehört. — Dieses Vergessen erspart die unerträgliche Qual, des reinen Lebens in seinen einzelnen

Theilen inne zu werden, sich es Minute nach Minute vorzuzählen.

Mit diesem Vergessen allein beantwortet sich Pascal seine Frage; die Liebe zum Leben wird ihm allein durch das Vergessen des Lebens erklärlich. In der That, das Leben sich Augenblick nach Augenblick gegenwärtig zu halten, müßte unvermeidlich zum Selbstmord oder zum Wahnsinn führen. Selbst dem Sträfling, der am schwersten gezüchtigt werden soll, gibt man noch eine Arbeit, die ihn vergessen mache, daß er lebt.

Die Millionen, die das Leben über Alles lieben und es selbst, wenn Trübsal sie heimsucht, um keinen Preis verlieren möchten, — sie sind doch fortwährend bestrebt, es in der Form der Zeit zu verlieren, zu vertreiben; der unentbehrliche Zeitvertreib läßt erkennen, daß sie nur glücklich sind, wenn das Leben, das sie sich doch erhalten wissen wollen, dessen rasche Flucht sie unglücklich macht, — so rasch wie möglich flieht. Niemand weiß, wie gern er stürbe. Alle Sehnsucht nach Glück, die den Menschen sein Leben lang begleitet, ist Sehnsucht nach Untergang, welchen jedoch die Natur zu ihrer Selbsterhaltung mit Angst und Qual umgibt.

Dies führt auf Pascal zurück. Er erzählt von einem Manne, der seine theuersten Verwandten und sein Vermögen obendrein verloren hatte und bald nachher gesehen wurde, wie alle seine Gedanken und Organe darauf gerichtet waren, „wo die wilde Sau herauskomme, die er jagte“. Und sie ist erlegt und sie kümmert ihn nicht mehr. Das mit so ungeheurer Begier Verfolgte ist nichts mehr, nachdem es erreicht ist. Das Erjagte

repräsentirt keinen Lebenswerth, Werth hat nur das Vergessen des Lebens. Als ob Pascal, der, erst 39 Jahre alt, 1662 starb, jene Philosophen vorausgesehen hätte, die sich 200 Jahre später die möglichste Ausbeutung des Pessimismus zum metaphysischen Handwerk machten, wendet er sich gegen die Systemmacher, welche den Menschen ihre chimärischen Besitzthümer blos vergällen wollen, ohne ihnen die immer fehlenden, die unbekannten, die wahren, dafür geben zu können.

Allein das bloße Vergessen des Lebens vermittelst einer Jagd nach Lebensgenüssen erklärt noch keineswegs den unauslöschlichen Lebensdurst der Menschen. Da sie selbst den Genüssen nur Werth beilegen, so lange dieselben nicht erreicht sind, so können die Genüsse auch nicht die Quelle der Lebenslust sein und jeder der Lebensgierigen würde zugestehen, daß er das Leben um seiner selbst willen liebt. Hinter dieser Liebe steckt also tief verborgen ein grundloser Optimismus, grundlos, weil das Leben selbst kein Motiv dafür bietet. Er äußert sich aber nicht blos als Hang zu leben, sondern des ihnen ein für allemal ins Herz gepflanzten Optimismus nicht bewußt, drücken sie ihn theils in beständigem unvernünftigen Hoffen auf fast unmögliche Glücksfälle, sowie in der unmotivirten Fröhlichkeit bei geselligen Zusammenkünften aus.

Im vielgelesenen Buch eines modernen Schriftstellers, der sich philosophisches Reflectiren zum Geschäfte macht, findet man das Befremden ausgedrückt, daß die „Pessimisten vom Fach“ der allgemeinen Lebenslust und auch der allgemeinen Hingebung an chimärische Hoff-

nungen nicht die Kraft einer Widerlegung ihrer trübseligen Denkungsweise beimessen. Er erzählt, daß man in Paris viele Millionen Loose zu 1 Frank ausgab, der Hauptgewinn sollte eine Million sein, und jeder einzelne der vielen Abnehmer gab sich der schwindelnden Hoffnung hin, unter den vielen Millionen werde gerade er der Gewinner sein. Dieses platte Beispiel aus der Wirklichkeit widerlegt natürlich nicht den wissenschaftlichen Pessimismus, aber gibt ein Zeugniß für den grundlosen Optimismus.

Wie sich derselbe ganz unbewußt bei Volksfesten äußert, habe ich schon in der ersten Abtheilung dieser Betrachtungen angedeutet: manchmal gewährt uns eine momentane Volksstimmung dieses Schauspiel, als ob sich ein collectives Gefühl von über die Erde hinausgehendem Glück in den Massen Bahn bräche und das Unaussprechliche und Unerkennbare mit Formen bekleiden wollte, die es ahnen lassen. Wer möchte sich dem Zauber solcher Volksstimmungen entziehen, wer hätte mürrische Anschauungen über das Elend des Daseins vorzubringen, wenn die Gesänge des Volkes, seine ländlichen Tänze eine jeder irdischen Ursache beraubte und folglich himmlische Fröhlichkeit zum Vorschein bringen? Allein auch die Gebildeten, oder wenigstens Diejenigen, die sich die höheren Klassen nennen, bethätigen unbewußt den grundlosen Optimismus durch die unbegründete Freude an ihrer Geselligkeit.

Zu weit würde es führen, den Salon zu charakterisiren, in welchem blos conversirt wird und nachzuweisen, wie wenig Grund zu dem Vergnügen vorhanden

ist, das doch lebhaft empfunden wird. Ich erwähne nur der Geselligkeit in ihrer ausgesprochenen Lust, als Ball, als Carneval. Diese Lust entspringt nur scheinbar vergänglichen Dingen, in Wahrheit aber, wenn auch unbewußt, der in den Tiefen der Menschenseele verborgen schlummernden ewigen Heiterkeit. Sie ist der Gegensatz zu dem von Schopenhauer mit Recht als „verrucht" bezeichneten, sich begründet glaubenden Optimismus. Der grundlose war diesem Philosophen nicht bekannt, sein gerechter Grimm wendete sich gegen den Optimismus, der sich durch die Erscheinungen dieser Welt für begründet hält, welcher an Erdbeben und Seuchen, an dem ganzen Weltelend bis herab zu Stockschnupfen und Zahnschmerzen, Grund zum heitersten Jubel zu finden vorgibt.

Heiliger Unsinn! Bei oberflächlicher Betrachtung könnte man in unauslöschliches Gelächter ausbrechen, daß das Menschenvolk plötzlich ohne Sinn und Grund zu tanzen, zu springen und zu lachen anfängt, blos weil die drei Könige gekommen sind, und ohne daß ein König jemals die Welt tanzen und lachen gemacht hätte.

Tiefer angesehen aber ist hier das Sinnlose eben das Heilige, weil das überirdische Moment, nach welchem alle Sehnsucht der menschlichen Vernunft bewußt oder unbewußt gerichtet ist: die Auflösung der rasselnden Causalkette, des Satzes vom zureichenden Grunde, kurz das Unbedingte. Das Bedingte, die Erdenwelt gibt keinen Grund zu jener ewigen Heiterkeit, die als grundloser Optimismus selbst schon das Unbedingte ist, welches tief im menschlichen Herzen wohnt.

Sein und Denken, Erkenntniß und Unerkennbarkeit, Natur und Geist oder höchste Idee der Vernunft, Gegensätze, die sonst nicht zu einander kommen können, haben einen unerklärlichen, einen mystischen Vereinigungspunkt: das Gemüth. Ist dieses vom grundlosen Optimismus ganz und gar verlassen, dann dient es zur Claviatur der Leidenschaft und gibt in seinen Stimmungen die ganze Scala der Selbstsucht wieder, gedämpft höchstens durch die Beimischung des Geistes in Gestalt der Lebensklugheit. Ist aber das Gemüth vom grundlosen Optimismus durchleuchtet, dann kommt es für die Verschiedenheit edler und erhabener Menschen-Erscheinungen darauf an, ob sein Strahl mehr auf die unbewußte oder die bewußte, mehr auf die Natur- oder die Geistesseite des Gemüthes fällt, da ja in ihm, wie gesagt, Natur und Geist mystisch vereinigt sind. Im ersteren Falle, wenn sich nämlich das Gemüth seiner Richtung auf das Unendliche, auf das Unbedingte, noch nicht als Erkenntnißgrenze bewußt ist, prägt sich der grundlose Optimismus als *reine Herzensgüte* aus. Der Wille zum Leben hat sich nicht verneint, er hat sich in den Willen für das Leben Anderer verwandelt. Für sie wünscht, hofft und thut er das Beste und bringt sich selbst zum Opfer. In der reinen Herzensgüte hat der grundlose Optimismus göttliche Gestalt gewonnen, vor der man anbetend in den Staub sinken möchte. Sie übertrifft an überwältigendem Zauber alle sichtbare Schönheit der Schöpfung und alle denkbare menschliche Weisheit. Mag die reine Herzensgüte, wie dies zuweilen bei Individuen aus dem Volke, bei Knechten und Mägden der Fall ist, mit der größten Einfalt des

Geistes verbunden sein, — der Anblick der reinen Herzensgüte ergreift und erschüttert tiefer als die Ideen des Denkers und die Werke des Genies.

Die reine Herzensgüte ist grundloser Optimismus, weil sie sich freudig um ihrer selbst willen bethätigt, ihr also, als unwillkürlich, Grund, Zweck und Absicht des Eigenwillens abgenommen ist, so daß sie ihm lächelnd und heiter das Irdische entzieht und es dem Willen eines Andern hingibt. In der reinen Herzensgüte kommt die Heiligkeit des Unendlichen annähernd zur Erscheinung und verursacht jene Rührung, welche Freude und Schmerz zugleich ausdrückt, das schmerzliche Gefühl, daß die freudige Begegnung mit dem Göttlichen nicht in den gewöhnlichen Lauf der Erdendinge gehört.

Der Eigenwille, der sich ohne weiteren Grund dem Willen Anderer opfert, bethätigt die schon erwähnte Fähigkeit des Gemüthes, die Vereinigung der verschiedenen Erscheinungen und Individuen zum All-Einen zu anticipiren. Das All-Eine wäre das Unbedingte, dessen Idee dem Gemüthe als grundloser Optimismus eingepflanzt ist. Eine seiner unbewußten Aeußerungen ist die Herzensgüte. Sie übertrifft zuweilen an Erfolgen die Macht und Energie des Charakters, sie ersetzt zuweilen durch den ihr selbst unbewußten Zauber die Bildung des Geistes.

Nicht Jeder ist zum Kampfe des Geistes mit Dogmen und Traditionen durch seine Natur berufen oder durch sein Schicksal gedrängt. Millionen leben dahin, zum Denken ungeweckt und ein Kampf des Geistes wird ihnen durch den Kampf um's Dasein völlig unmöglich gemacht.

Daß sie den letztern ungestört und mit Heiterkeit fortführen, so lange nicht die modernen socialistischen Ideen die Herzensunschuld der Massen vergiftet haben — das ist eine Folge der durch frühe religiöse Eindrücke genährten Herzensgüte, des grundlosen Optimismus in seiner unbewußten Thätigkeit. Er ist das Besitzthum der im biblischen Sinne „Einfältigen“, welchen der Himmel versprochen ist. Gerade in den Ungebildeten bricht sich der grundlose Optimismus am meisten Bahn.

Ohne seinen Namen zu kennen, hat ihn Schiller in seinem Lied „An die Freude“ besungen. Wenn er sie rufen läßt: „Seid umschlungen Millionen! Diesen Kuß der ganzen Welt!“ so drückt sich in diesen Worten das erfahrungslose und deshalb mystisch gestaltete Gemüth aus, welches nach der All-Einheit der Wesen trachtet. Wenn es aber in demselben Liede heißt, daß Freude den Forscher aus dem Spiegel der entdeckten Wahrheiten anlächelt, dann ist diese Freude der grundlose Optimismus in seiner bewußten Thätigkeit.



Der grundlose Optimismus in bewußter Thätigkeit.

Diese Bezeichnung gebe ich der seltensten und kostbarsten Frucht, welche das Seelenleben eines Einzelnen — und nur des Einzelnen — reifen kann. Reifte sie zum Genuß der Allgemeinheit, so wäre die Welt erlöst. Die Frucht ist das Zusammenwirken der verstandesmäßigen Erkenntniß mit dem metaphysischen Gefühle. Beide Bestandtheile beruhen auf Erfahrung, sonst könnten sie kein Wissen sein, keine apodiktische Gewißheit haben. Nur beruht die Erkenntniß auf äußerer, das Gefühl auf innerer Erfahrung. Wird sich das letztere oder die Sehnsucht nach dem Ding an sich darüber klar, daß sie der eigentliche positive Inhalt der Erscheinungen ist, die blos subjectiv entstanden, durch die apriorischen Functionen des Erkennens bedingt sind und folglich nicht ihr eigentliches Wesen kundgeben, so wird das Gefühl zu bewußter Thätigkeit in der Gestaltung des individuellen Lebens. Die verstandesmäßige Erkenntniß wird erklärt und deshalb nothwendig von jedem Verstande eingesehen; das metaphysische Gefühl ist allen Begriffen unzugänglich, weil es die unerkennbare Wahrheit ist. Es kann nur in der bewußten

Thätigkeit des Einzelnen sittlich oder künstlerisch oder als verzichtende, weil die vergänglichen Erscheinungen als wesenlos erkennende Lebensführung zum Vorschein kommen und ist in diesem Falle Optimismus, weil ihm die Einsicht, daß die pessimistische Erdenwelt nur eine Grenze ist, die vom Unbegrenzten abscheidet, zu einem positiven Glück geworden ist.

Unerläßlich zum Verständniß dieses metaphysischen Glückes ist die scharfe Unterscheidung von den bisherigen — optimistischen „Weltanschauungen“. Das Substantiv ist hier so sinnlos wie das Adjectiv. Eine Weltanschauung gibt es nicht, weil die „Welt“ blos ein sprachlicher Ausdruck für einen blos gedachten Complex der Erscheinungen ist, kaum ein Begriff, nur ein Wort, und Begriffe und Worte können nicht angeschaut werden, wenn sie keinen erkennbaren Inhalt haben. Der Optimismus, der sich durch solchen imaginären Inhalt begründet glaubt, der nicht mehr die angeborene sprach- und grundlose Heiterkeit des Herzens ist, sondern sich für Lehre, Doctrin, Weltanschauung ausgibt, gehört zu den abscheulichsten Erscheinungen und statt sich selbst begründet er den verderblichsten Erfahrungs-Pessimismus. Dieser falsche Optimismus hat seine höchste geistige Expansion im Hegel'schen Fortschritt des Begriffes, welcher Einzelne und ganze Geschlechter erbarmunglos zusammentritt, weil sie nur der staubige Weg für seine Entwicklung sind.

Der synthetische Trieb der Vernunft, der Drang nach Verknüpfung aller einzelnen Erscheinungen zu einem einzigen, zu einem begreiflichen Ganzen, zu einem allum-

fassenden Prinzip, zum All-Einen, welches nicht mehr durch eine Ursache bedingt, sondern sich selbst Ursache wäre, dieser Trieb ist eine innere Erfahrung und sie ist zu allen Zeiten so wirklich und so mächtig in der Menschenbrust aufgetaucht, hat als unstillbare Sehnsucht, als metaphysisches Bedürfniß so allgewaltig die Cultur bestimmt, daß aus diesem Trieb Religionen und pantheistische Systeme entstanden sind, in welchen das so heiß Ersehnte als das Erreichte oder Erreichbare vorgespiegelt wird. Während aber äußere Erfahrungen dem Bewußtsein gegeben sind, wie es auch das Thier besitzt, beruhen innere Erfahrungen ausschließlich auf dem Selbstbewußtsein des Menschen, — sie sind Urtheile, unzertrennlich von der logischen Bestimmung „Ich denke“ begleitet.

Fehlerhaft wäre es, die blos logische Nothwendigkeit des Ich's selbst schon für eine Offenbarung des Uebersinnlichen als Ursache der sinnlichen Erscheinungen zu halten. Diesen Fehler begeht das Cartesianische „Cogito, ergo sum“, indem dieser Satz die Begleitung des Denkens für eine Wahrnehmung des Daseins hält und demzufolge das Ich als Ding an sich beweisen will. Das Ich gehört der Erscheinungswelt an und ist kein Ding an sich. Ebenso wie der Verstand und die Sinne, welche die Außenwelt produciren, erst durch längere Uebung zur Verwirklichung ihres Productes gelangen, ebenso ist das Selbstbewußtsein eine eingeübte und angelernte Steigerung des Bewußtseins. Der Mensch kommt ohne ein Ich auf die Welt, wie der Säugling ohne Außenwelt. Wie viele Uebungen brauchen Verstand und

Sinne! Kinder von wenigen Monaten nehmen alle ihnen erreichbaren Gegenstände in den Mund, weil dieser ihnen bisher den für sie stärksten sinnlichen Eindruck vermittelte, das Schmecken, der Verstand aber noch nicht functionirt, um die Gegenstände zu erkennen, zu unterscheiden.

Die unersättliche Lebensgier, in welcher sich, wie früher auseinandergesetzt, die unbewußte Thätigkeit des Optimismus ohne Grund äußert, hat sich zu ihrer Befriedigung die Unsterblichkeit der Seele, die persönliche Fortdauer, die Ewigkeit des Ichs, also des so allmälig aus der Erfahrung entstehenden und folglich nothwendig mit ihr vergehenden Selbstbewußtseins, erfunden. Die Kritik der reinen Vernunft enthält eine tiefsinnige und unwiderstehlich überzeugende Deduction des Ichs als Erscheinung, wodurch es aufhört, eine jenseits der Erfahrung liegende Potenz für sich allein zu sein. Wem diese Beweise zu complizirt und schwer verständlich sind, der kann die nöthige Belehrung auch aus dem außerordentlich anziehenden Werke „Die Seele des Kindes“ von W. Preyer schöpfen. Es heißt hier:

„Ehe das Kind im Stande ist, seine ihm selbst fühlbaren und sichtbaren Körpertheile als ihm gehörig zu erkennen, muß es eine große Anzahl von Erfahrungen gemacht haben, welche meistens mit schmerzhaften Gefühlen verbunden sind. Der Schmerz bringt es zur Erkenntniß seiner selbst .... Bewußtsein ist nun noch lange nicht Selbstbewußtsein, welches an eine Centralisirung peripherer Nervenerregungen geknüpft ist. Bewußtsein muß als nothwendige Vorbedingung des Selbstbewußtseins, Ich-Gefühls und Ich-Begriffs bezeichnet werden,

also der Schmerz eines mit centralisirtem Nervensystem versehenen Wesens erst recht für das Zustandekommen seines Selbstgefühles (besser seines „Ich-Gefühles") förderlich sein".

Mit dem großen Schmerze, zu leben, endet auch das Selbstbewußtsein, welches durch die kleineren Schmerzen des Lebens erzeugt wurde. Diejenigen, die sich nicht darüber trösten können, daß sie nicht in Ewigkeit fortleben, mögen bedenken, daß ihnen wenigstens eine irdische Unsterblichkeit gesichert ist, insoferne als ihr Ich-Gefühl so lange fortdauern wird als Menschen geboren werden. Man braucht nur die Täuschung fallen zu lassen, als ob das rein subjective Ich eine objective Substanz für sich wäre und man muß einsehen, daß, losgelöst von zufälligen äußeren Bestimmungen, vom eigenen Namen, von eigenen Lebensschicksalen, von eigenen Dispositionen des Charakters und der Fähigkeiten das bloße Ich-Gefühl als solches in allen Menschen dasselbe, daß Jeder in Jedem ist. So mag man versichert sein, daß man in allen künftigen Menschen dasselbe Ich sein werde wie in der jetzigen Persönlichkeit, daß man sich selbst als jeder künftige König, als jeder künftige Krösus u. s. w. empfinden werde.

Die Sehnsucht nach dem All-Einen vernichtet von selbst das Verlangen nach individuellem Weiterleben, in welcher Gestalt immer. Trotz der von der Natur eingeprägten Lebenslust erwacht die Ueberzeugung, daß alles Wahre, Schöne und Gute gegen die Natur gerichtet sei: das Wahre, weil seine Erkenntniß nicht innerhalb der Natur liegt; das Schöne, weil es eine nicht vor-

handene Ergänzung der Natur täuschend vorspiegelt; das Gute, weil es dem Egoismus der Natur direct widerspricht. Warum aber ist diese Ueberzeugung Optimismus? Blos, weil sie trotz der mangelnden Realität das Wahre, Gute und Schöne in sich hegt, oder weil diese Herabsetzung der Natur nothwendig mit einem über sie hinausgehenden Gefühl der Unendlichkeit verbunden ist.

Die Sehnsucht, die dieser Optimismus mit sich führt, für eine Hoffnung auf Erfüllung in einem Jenseits, in einer besseren Welt zu halten, wäre ein Mißverständniß und ein Frevel am Unendlichen selbst. Ein Jenseits zu denken, das man sich nur unter irdischer Bedingtheit, nur mit den Freuden dieser Welt vorstellen kann, kommt einer Verendlichung des Unendlichen gleich. Dieses im Busen zu hegen, ist das ganze und ausreichende Glück des Optimismus. Er liebt seine Sehnsucht, sie breitet ihm eine nie zu verwirklichende Schönheit über die Welt.

Die bewußte Thätigkeit des Optimismus ohne irdischen Grund erzeugt denjenigen Philosophen, von dem man sagt: „Pectus est quod facit philosophum“. Den Stürmen des Lebens gegenüber ist dieser Optimismus: die Ruhe. Da er die Verneinung der Natur ist, so erreicht er den ihm auf Erden allein möglichen Anschein des Positiven in der Ruhe. Es ist naturgemäß, daß sie der bewegten Leidenschaft, die sich auch als Forschung und Wissensdrang bethätigt, tief verhaßt sein muß. Darum hat man auch von Seite der Fachphilosophen und Moralisten nichts mit so ausgespro-

chener Verächtlichkeit verworfen, als den Quietismus. Man hat immer verkannt, daß seine Trägheit in Bezug auf das Begehrungsvermögen eine unausgesetzte Thätigkeit der Betrachtung involvirt.

Die bewußte Thätigkeit des grundlosen Optimismus, das denkende Betrachten, schließt mit der Leidenschaft auch die Askese aus, deren wörtlicher Sinn Uebung, deren geistiger Sinn der Versuch einer Verneinung der Natur am eigenen Leibe ist. Die Unnatur solcher Uebung ist jedoch keine Verneinung der Natur, sondern ein leidenschaftliches Bestreben, die Verneinung in thatsächlicher sinnfälliger Weise verwirklichen zu können. Ein thörichter Irrthum! Als Fanatismus widerspricht die Askese schon an und für sich der Einschränkung des Eigenwillens, welche doch als Verneinung der Natur die erhabene Grundlage der tiefsinnigsten Religionen ist, der indischen und christlichen. Die bewußte Thätigkeit des über die Erde hinausreichenden Optimismus, das denkende Betrachten, schließt sich ohne Leidenschaft dem Schönen auf Erden an als dem Widerschein des Unendlichen. Die Frauen sind die vorzüglichsten Träger jenes Widerscheines, und die Herabsetzung des Frauenthums, ja die Ausdeutung des Geschlechtsverkehrs, als ob er ein bloßer Naturact, ohne Einmischung der Sehnsucht nach dem Unendlichen wäre, gehört zu den Sünden der modernen, aus dem Pessimismus ein Geschäft machenden Philosophen.

Niemals hat ein Schriftsteller sich ärger an dem schwachen Geschlecht, folglich an dem Schönen, versündigt, als der Verfasser der „Parerga und Paralipomena“.

Er hat den Frauen den Verstand abgesprochen und ihn nur, wo er sich zur List krümmt, als vorhanden anerkannt. Er hat ihren Reiz als eine infame Betrügerei verschrieen, durch welche die allmächtige Potenz des Willens sich allein als Fortexistenz durchsetzen und behaupten könne.

Die sogenannte „Metaphysik der Geschlechtsliebe,“ wie die erwähnten Philosophen sie vortragen, ist eben gar keine Metaphysik, weil sie die Liebe, die selbst als die holdeste metaphysische Erscheinung durch die Welt geht, zu einem Intriguenstück der Natur herabsetzt, und so weit sie auf Schönheitssinn, Geschmack und Intelligenz beruht, wäre sie mit allen diesen herrlichen Eigenschaften doch nichts weiter als eine höchst gemeine, höchst listige Vorspiegelung der Natur zu einem einzigen Zweck: die Creatur fortzupflanzen, die Gattung zu erhalten.

In Wahrheit aber vollzieht sich in der Liebe, in der beglückten Vereinigung, keine physische, sondern eine metaphysische Seligkeit, welche, wie alle Metaphysik, die Philosophen noch nicht erklärt haben und auch niemals erklären werden. Denn diese Seligkeit streift an die Unerkennbarkeit des Weltgeheimnisses und drückt symbolisch die Befriedigung aus, welche die erkannte Wahrheit, der uns ewig versagte Blick in das Innere der Natur, uns einflößen würde, weil dadurch alle Conflicte gelöst, alle Gegensätze verschmolzen wären, und mit dem gesättigten Verlangen der Friede eines unendlichen Paradieses sich aufthäte.

Instinctiv und unbewußt fühlt sich auch eine seelisch begabte stolze Weiblichkeit als die Trägerin eines so

mystischen Glückes, noch bevor sie es gewährt und erlebt hat. Es ist ausschließlich von der vorher entflammten Liebe abhängig und daraus erfolgt die unauslöschliche Schmach, die brennende innere Schande des Weibes, das ohne Liebe sich giebt, und geschieht dies in der Form der Ehe, so verhindert sie nicht die Herabsetzung eines solchen Weibes in die Kategorie der außerhalb der Ehe aus pekuniären Absichten sich Hingebenden. Was mag die Unergründlichkeit des Frauenwesens sein? Die Behauptung, daß es den Frauen an Logik fehle, soll durchaus kein Vorwurf, sondern eine Lobeserhebung sein. Logik ist eine Operation des Verstandes, eine Function, die umso sicherer vor sich geht, je mehr das ganze Wesen des Menschen auf puren Verstand, also auf praktischen Nutzen und gemeine Bedürfnisse eingeschränkt ist. Eine höhere Intelligenz oder vielmehr ein Wesen, das den Ideen, Stimmungen, den poetischen Bedürfnissen, kurz allem Schönen, das immer zweck- und nutzlos ist, am meisten zugänglich ist, wie vor Allem die Frau, erkauft diesen Vorzug durch eine geringere Dosis von Logik. Goethe's mystisches Wort: „Das ewig Weibliche zieht uns hinan", hat keinen andern wirklichen Sinn, als daß mitten in dem wüsten realen Leben das dafür weniger Geeignete, das Weibliche, allein das Erhebende ist. Deshalb haben auch Genies und Talente immer viel vom Weibe, von dem Unerklärlichen, Unergründlichen, welches im Innern des Menschen die einzige Poesie des Daseins ausmacht, wenn es sich auch in unbegabten Frauen blos als Wankelmuth, Launenhaftigkeit, oft als der pure Unverstand darstellt. In höher begabten Frauen entschädigt

für das bischen Unverstand der sonstige und nur um diesen Preis mögliche Zauber ihrer poesievollen Eigenschaften.

Die bewußte Thätigkeit des grundlosen Optimismus ist kein Bestandtheil des allgemeinen Lebens, denn diese Thätigkeit ist denkende Betrachtung, die nnr auf den Betrachter selbst und seine nächste Umgebung zurückwirkt. Philosophie hat äußerlich wenig Werth; die Menschen denken nicht mit und nicht nach; sie ändert nichts am Verlauf der Welt, gibt den Ereignissen keine Weisheit und würde ohne ein einziges Ergebniß gar nicht in diese Welt gehören. Das einzige Ergebniß aber ist, daß sie dem allerengsten Lebenskreis des Philosophen selbst eine höhere Tonart verleiht, wodurch aus den unvermeidlichen Entbehrungen, Schmerzen und Stürmen nicht wilde Leidenschaft, Grimm und Unzufriedenheit, sondern der entsagende Friede herausklingt, selbst wenn die Personen seiner Umgebung sich der Grundursache ihres ungestörten Dahinwandelns nicht bewußt sind.

Wäre eine philosophische Denkungsweise auf die Allgemeinheit zu übertragen, wäre der Welt zu helfen, so hätte Christus nicht gesagt: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt". Damit ist gemeint, daß der Geist nicht die Welt, sondern nur den Einzelnen erlösen kann. Man bedenke, daß der Schrecken des Seins und die daraus hervorgehende Sehnsucht nach der Seligkeit des Nichtseins immer nur von einem Einzelnen empfunden wird, von Tausenden solcher Einzelnen, von Jedem für sich allein, keineswegs aber von der zum ewigen Sein bestimmten Gesammtheit.

Darum ist auch das Verlangen nach dem persönlichen Nichtsein, während doch Millionen unter der pessimistischen Herrschaft des Seins zurückbleiben, nicht als Selbstsucht zu bezeichnen. Wenn ich selig bin, persönlich aufzuhören, so lasse ich nur Einzelne zurück, von denen Jeder wieder durch sein Denken zu derselben Seligkeit des persönlichen Aufhörens gelangen kann, während die Uebrigen in dem grundlosen Optimismus ohne Bewußtsein niemals zu dem Gefühle kommen, daß es besser wäre, nicht zu sein.

Jedes sittliche Gebot sagt: Du sollst! Aber auch das Kunstwerk sagt: die Schönheit sollte sein; dasselbe sagt die Liebe: das Glück sollte sein. Das Seinsollende ist aber selbstverständlich das Nichtseiende, die Verneinung und Verwerfung des Seins. Für Denjenigen, der dies erkannt und empfunden hat, liegt eine Seligkeit darin, daß sich das menschliche Gemüth zu diesem Aufschwung über das Sein erheben konnte, daß während in der rohen Natur jegliche Creatur die Bedürfnisse des Seins, den Hunger, den Egoismus mit fanatischer Leidenschaft bejaht, eine zur Verneinung des Seins bestimmte Erhebung im Gemüthe möglich ist. Da Ursache und Wesen solcher Erhebung und ihre Möglichkeit überhaupt unerklärt bleiben und trotzdem eine Seligkeit damit verbunden ist, so gehört diese ganze wunderbare Gemüthsstimmung zum grundlosen Optimismus in bewußter Thätigkeit.

Dieses entsagungsvolle Bewußtsein breitet Schönheit über die gewöhnlichsten Erscheinungen der Welt und macht sie zu einem Schauspiel für die willensfreie

Betrachtung. Schon einer der ältesten griechischen Philosophen, Pythagoras, giebt Zeugniß dafür. Aus der reichen Literatur über ihn zeichne ich gerne die Erzählung auf, die so eindrucksvoll darstellt, welche Bedeutung dem großen Markttreiben der Welt gegenüber die willensfreie Betrachtung hat.

Welchen Eindruck die olympischen Spiele auf Pythagoras gemacht, ergiebt sich aus seiner unmittelbar darauf folgenden Unterredung, die er zu Phlius (im nordöstlichen Peloponnesos) mit Leon, dem Herrn von Phlius, hatte. Sie ist bedeutsam geworden, weil der Name „Philosoph", den Pythagoras erfunden und sich beigelegt, dort zum erstenmale in die Historie eintritt. Auf die Frage jenes Leon, warum er gerade diesen Ausdruck „Liebhaber des Wissens" wähle, ob das ein Geschäft sei ꝛc., soll Pythagoras geäußert haben: ihm komme das menschliche Leben vor wie jene großen Messen und Märkte, die mit dem Pomp öffentlicher Spiele unter dem Zusammenfluß von ganz Griechenland abgehalten würden. — Außerhalb jenes Altishaines nämlich war der größte Jahrmarkt Griechenlands, — wie er ähnlich, und zwar gleichfalls unter dem Schutz eines heiligen Monats, mit der Pilgerversammlung zu Mekka sich verbunden. — Wie nämlich auf jenen Vereinigungen ein Theil der Anwesenden nach der Ehre und dem Ruhm der Kampfpreise strebe, ein anderer Theil nur dem Erwerb und Gewinn nachgehe, während ein dritter, und nicht der schlechteste Theil, weder vom Ehrgeiz noch von der Gewinnsucht getrieben, nur des Schauens wegen komme und sein Genügen darin finde,

zu beobachten, was geschehe und wie, — so kämen auch die Menschen aus einem andern Leben und einer bessern Welt in dieses irdische Treiben, wie aus ihrer Heimat auf die Messe und jagten, die Einen dem Ruhm, die Andern dem Gelde nach; und neben diesen seien dann auch einige Wenige, die alles Uebrige nicht achtend, nur die Natur der Dinge wißbegierig betrachteten, und diese seien es, die er Philosophen, „Liebhaber des Wissens", nenne. Wie es aber bei diesen Zusammenkünften für das Würdigste gelte, bloß Zuschauer zu sein, und sich nicht selber zu betheiligen, so scheinen ihm auch im Leben die Betrachtung und Erkenntniß der Dinge aller unmittelbaren Betheiligung an denselben bei Weitem vorzuziehen.

Ehrgeiz und Habsucht, die beiden drückendsten Lasten des Menschenlebens, hat der philosophische Beobachter abgeworfen. Wenn schön ist, was ohne Interesse gefällt, so ist nicht blos das Kunstwerk, sondern auch das Leben schön, so lange man nicht selbst das Opfer seiner verzehrenden Gluthen ist. Jeder Blick aus dem Fenster, mag draußen auch nur auf häßlich gebauten Märkten das hastende, von gemeinen Leidenschaften bewegte Menschengewühl sich herumtreiben, führt der Betrachtung den Eindruck des Unvergänglichen mitten im Trachten der Leute nach dem Vergänglichen zu. Denn die unausgesetzten, immer sich gleich bleibenden und trotzdem immer wechselnden Veränderungen des Naturlebens sind schön, wenn objectiv betrachtet, und spiegeln sich auch im Thun und Begehren des gewöhnlichen Menschenlebens ab. Das Kaufen und Verkaufen, das Sprechen und Streiten

des Marktes dient der regelmäßigen Ernährung und hat durch sein ewiges Wiederkehren selbst einen Anstrich von Ewigkeit. Mitten aus dem Wechsel der Erscheinungen, wenn ihre Veränderungen nicht unser eigenes Wohl und Wehe betreffen, blickt das Bleibende hervor, und Alles, was einen Anstrich von Ewigkeit hat, dringt wie Friede ins Herz. Hier bietet ein Verkäufer mit leidenschaftlichem Schreien seine Waare aus — dort trägt die Hausfrau im Korb den gesicherten Mittagstisch ihrem Heim zu — hier sammelt sich eine Gruppe feilschend um das Fischweib — dort läuft das Volk zusammen, um die allerunbedeutendste Nichtigkeit anzustaunen — und alle diese Vorgänge, tausendmal dagewesen und täglich neu, strahlen in ihrer Regelmäßigkeit für den vom Verlauf der Dinge Unabhängigen denselben Zauber zurück, wie der ewige Wechsel und die ewige Wiederkehr der Jahreszeiten. Nur über der Welt schwebend ist man erst mitten im metaphysischen Reiz ihres Daseins und die Unerkennbarkeit legt sich dem willensfreien Betrachter wie eine Beruhigung auf das Gemüth.

Allerdings bleibt auch ein solches Gemüth von dem Grauen, das durch die Welt geht, nicht unerschüttert. Stürmische Herbst- und Winternächte, als ob die Elemente, durch keine Rücksicht auf Menschenglück gebunden, das Chaos zurückbeschwören wollten, läßt schon die meteorologische Natur über die Welt ergehen, aber das Schicksal bereitet noch außerdem Jedem seine eigene Nacht; mag sie auch noch so tief und stürmisch sein, sie verscheucht dem Optimisten nicht den Sonnenglanz

des Herzens, wenn dieser ohne Grund besteht, wenn der Sonnenglanz aus dem Unendlichen kommt und in die Endlichkeit leuchtet.

Ich fasse nun das Hauptergebniß meiner Definition des grundlosen Optimismus, Gesagtes wiederholend, in einen Schluß zusammen.

Wie Springbrunnen rauschen die gute selbstverleugnende That und das Kunstwerk oder das Gefühl des Naturschönen aus dem tief verborgenen Quell des Wahren in die Höhe, das im Guten und Schönen seine Erscheinungsformen hat, die es ahnen lassen, aber niemals zu völliger Erkenntniß bringen. Deshalb erregt die sittliche Erhabenheit ebenso wie die Schönheit eine unendliche Sehnsucht ohne Ziel.

Warum macht das Vorhandensein irgend einer unerklärbaren Macht selig, die doch durch eine entsetzliche unüberschreitbare Kluft gänzlich von uns getrennt ist? Worin liegt die Seligkeit? Es kommt eben darauf an, was man unter dieser letztern versteht. Unmöglich ist es, sich einen Lebenszustand zu denken, wäre es selbst beglückte Liebe, welcher auf die Dauer des ganzen Seins, des ganzen Menschenlebens so viel des ungetrübten vollen Glückes in sich schlösse, daß man ihn, besonders bei dem unvermeidlichen Eingreifen störender Nebenumstände, mit Seligkeit bezeichnen könnte. Ueberhaupt läßt sich eine solche nicht aus irdischen Beglückungen zusammengesetzt denken, kein innerhalb der Bedingungen der Natur möglicher Zustand ist die reine Seligkeit. Dennoch brennt die Sehnsucht nach ihr fortwährend im Herzen und auch das Forschen des Geistes, der Philosophie, ist nichts weiter als eine Gestalt,

welche diese Sehnsucht nach uneingeschränkter Seligkeit angenommen hat. Wir setzen halb unbewußt voraus, daß, wenn wir den Sinn der Existenz wüßten, in ihr Warum und Wozu blicken könnten, alles Wünschenswerthe auf Erden erreicht und erfüllt wäre. Da nun das Ziel der ewigen Sehnsucht mit dem Sein in keiner Weise vereinbar ist, so muß es die letztere unwillkürlich mit dem Nichtsein, mit dem Nichtseienden verbinden. Schönheit des Lebens wie der Kunst weisen auf Dasjenige hin, was nicht ist, auf das Nichtsein und ihr Genuß ist immer zugleich eine Trauer, eine verschärfte Sehnsucht nach Demjenigen, was nur als Schein, als Form, als Bild vorhanden, aber nicht wirklich ist, also eine verschärfte Sehnsucht nach dem Nichtsein. Dieses also ist die geheimnißvolle Macht, nicht zu nennen und zu bezeichnen, weil sie eben das Nichtsein ist und jede Eigenschaft, die ihr zugeschrieben würde, schon ein Sein wäre. Dennoch kündigt sich diese Macht im Menschen als vorhanden an, im Schönheitsgenuß, wie in der sittlichen Erhebung, im Denken und künstlerischen Schaffen und in dieser Ankündigung liegt eben die Seligkeit, die nichts mit den Gaben der Erde zu thun hat.

„Beschränkung hält der Erde Bau zusammen, die ewige Regel der Natur heißt Maß; Kraft zähmt die Kraft und Schwere die Bewegung.“ Unter diesen ihm selbst innewohnenden Bedingungen erkennt der Verstand eine Außenwelt, der er jene Bedingungen als Eigenschaften zuspricht. Die Vernunft legt, was er nicht zu erkennen vermag, das Unbedingte ins Gefühl mit seinen Ausläufern in Ethik, Aesthetik und Leben.

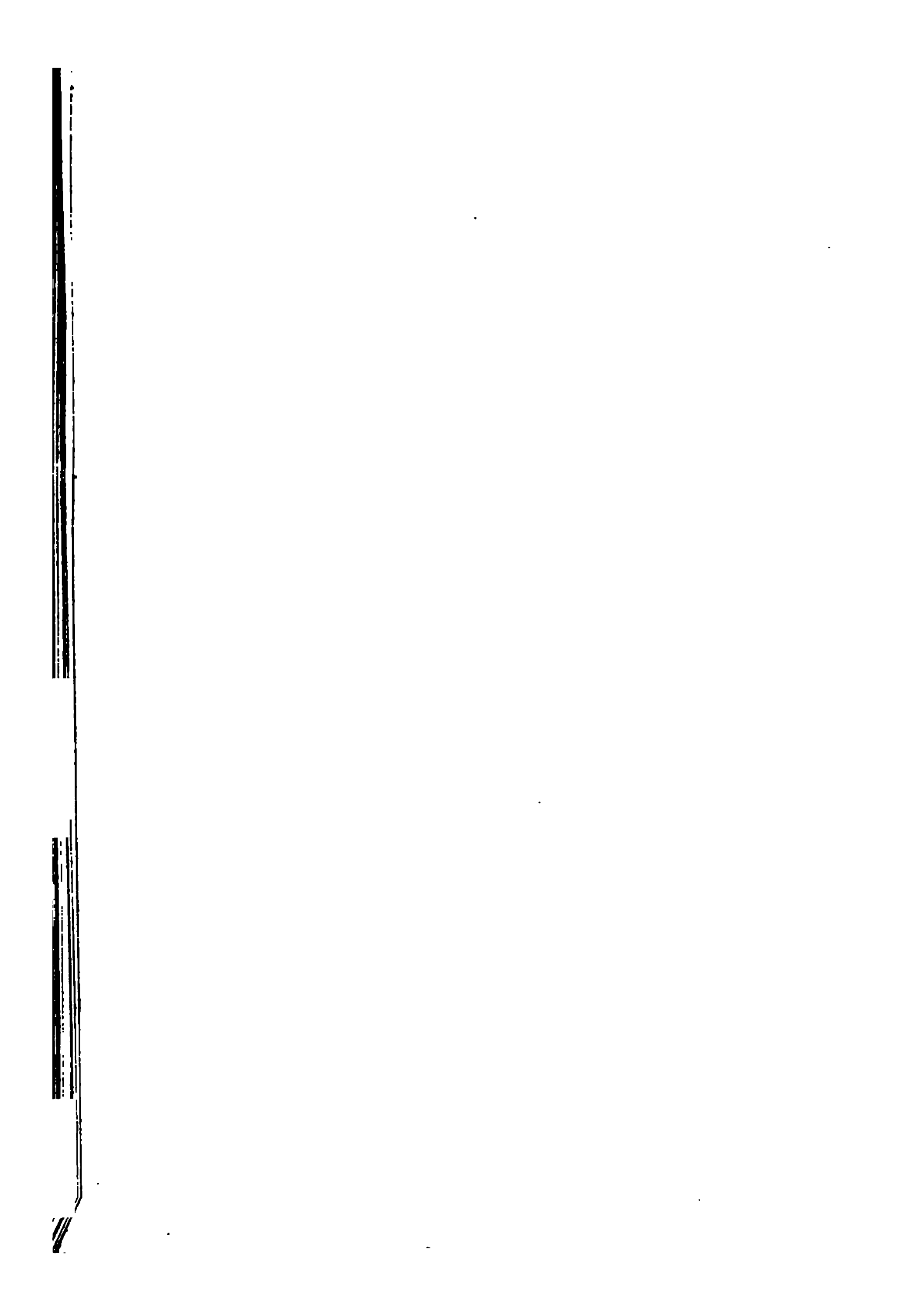
Durch das Gefühl ist das Unbedingte in gewisser Weise verwirklicht. Denn das Gefühl ist die unbeschränkte, grenzenlose, unaussprechliche Erhebung des Herzens über die kümmerlichen Beschränkungen der Erde und das enge Maß der Natur. Nur Thoren können versuchen, die ewigen Schranken durch Fabeln überirdischer Erkenntnisse, Weltverbesserungs-Ideen und äußere Einrichtungen aufzuheben. Das Gefühl ist stumm und gibt keine Anleitung.

Nur Einzelnen, durch ihre Natur oder durch ein schweres Geschick zur Erwägung des Lebensproblems gedrängt, sind diese Betrachtungen gewidmet. Sie wenden sich nicht an Corporationen, nicht an die Collectiv-Vernunft von Vereinen, Gelehrtenschulen, literarischen Cliquen oder sonst einer Gesammtheit, nicht einmal an die Durchschnittsbildung der sogenannten höheren Classen. Diese werden immer fortfahren, neue Stand- und Gesichtspunkte, neue unwissenschaftliche Ideen in unzähligen Büchern für Verstandes-Erkenntnisse auszugeben, von deren Richtigkeit folglich Jedermann überzeugt sein müßte. Die Durchschnittsbildung wird auch niemals aufhören, an den Fortschritt zu glauben, wenn auch die immer sich gleich bleibende Rohheit und Blindgläubigkeit der Massen, sowie die niemals sich mindernde Vergeblichkeit der Anstrengungen, die höchste Erkenntniß zu erreichen, zu den nothwendigen Existenzbedingungen der Welt gehören, was eben ihre Verurtheilung in Gestalt des wissenschaftlichen Pessimismus herausfordert.

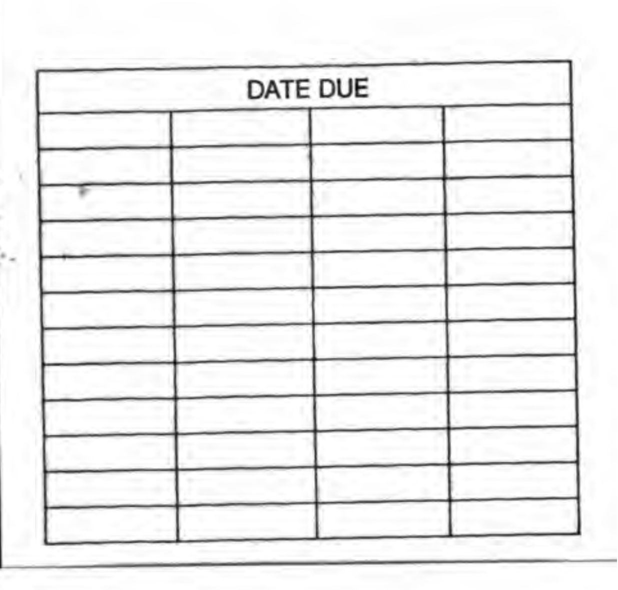
Ihm gegenüber erhebt sich der grundlose Optimismus mit seiner hoffnungslosen Sehnsucht und seinem

verborgenen Glück. Sehnsucht ist unter allen Umständen ein Gefühl der Schranke, aber es schließt nothwendig den Begriff der Unbeschränktheit mit ein. Das Reich des grundlosen Optimismus ist nicht von dieser Welt, die durch und durch Schranke ist, aber daß er trotzdem in ihr vorhanden, dies allein macht sie zur bloßen Grenze eines bessern, wenn auch nur empfundenen Reiches.









DATE DUE

